جلوۂ دانش فرنگ

اقبال پر تنقیدی مضامین کا ترجمہ

(انگریزی سے اردو)

عبدالرحیم قدوائی

جلوۂ دانش فرنگ

اتر پردیش اردو اکادمی وبھوتی کھنڈ، گومتی نگر، لکھنؤ

فون: 0522-270683

ڈیکلریشن فارم برائے مصنف/مرتب/ مترجم

۱۔ کتاب کا نام: جلوۂ دانش فرنگ: اقبال پر تنقیدی مضامین کا ترجمہ (انگریزی سے)

۲۔ مصنف کا نام (اردو و انگریزی میں): پروفیسر عبدالرحیم قدوائی
Professor ABDUR RAHEEM KIDWAI

۳۔ مصنف سے خط و کتابت کا پتہ: (مع موبائل/فون نمبر) 4/873 New Friends Colony, ALIGARH 202001 (UP)
Mobile: 09927340410

۴۔ مصنف کا مستقل پتہ: مذکورہ بالا

۵۔ مصنف کس صوبہ کا باشندہ ہے؟: اتر پردیش

۶۔ سال اشاعت (ممکن ہو تو ماہ اشاعت بھی): مارچ سنہ ۲۰۱۱ء

۷۔ ایڈیشن (اگر کتاب پہلے چھپ چکی ہے): ×

۸۔ قیمت کتاب: Rs 81/= اکیاسی روپے

۹۔ کتاب کا موضوع: علامہ اقبال پر انگریزی تنقیدی مضامین کا اردو ترجمہ

اقرارنامہ:

میں تصدیق کرتا ہوں/کرتی ہوں کہ

۱۔ اس کتاب پر ہندوستان کے کسی سرکاری یا نیم سرکاری ادارے کی طرف سے کوئی انعام نہیں ملا ہے۔

۲۔ گزشتہ سال کی طبع میری کسی کتاب پر اتر پردیش اردو اکادمی کی طرف سے کوئی انعام نہیں ملا ہے۔

۳۔ انعامات کے سلسلے میں اتر پردیش اردو اکادمی کا فیصلہ قطعی اور حتمی ہوگا اور مجھے اس کے خلاف کسی طرح کی کارروائی کرنے کا حق نہ ہوگا۔

۴۔ دستخط مصنف/مرتب (جو بھی صورت ہو) مترجم: عبدالرحیم قدوائی

۵۔ تاریخ: ۱۵ دسمبر سنہ ۲۰۱۱ء

نوٹ: برائے انعام کتاب کے آٹھ نسخے مطلوب ہیں۔

مذکورہ اقرارنامے کی نقلیں ہر کتاب کے سرورق کے بعد والے صفحہ پر چسپاں کرنے کی زحمت کریں۔

جلوۂ دانش فرنگ

اقبال پر تنقیدی مضامین کا ترجمہ

(انگریزی سے اردو)

از

عبدالرحیم قدوائی

پروفیسر، شعبۂ انگریزی

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

سنہ اشاعت	:	۲۰۱۱ء
تعداد	:	500
قیمت	:	Rs. 81/-
ناشر	:	مترجم (عبدالرحیم قدوائی)
ملنے کا پتہ	:	ایجوکیشنل بک ہاؤس یونیورسٹی مارکیٹ علی گڑھ، یو۔ پی۔ 202001
ای۔میل	:	ebh786@yahoo.com

انتساب

والدہ مرحومہ کی یاد میں

جن کی آغوش میں کلامِ اقبال سے تعارف ہوا

یہ کتاب قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

کے مالی تعاون سے شائع کی گئی ہے۔

جلوۂ دانش فرنگ

مندرجات

بسم اللہ

دیباچہ

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانش فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف

یہ ''خاکِ مدینہ و نجف'' کی برکت ہی تھی کہ اقبال کی نظر ''جلوۂ دانش فرنگ'' سے خیرہ نہ ہوئی حالانکہ اقبال نے جس دور میں ہوش سنبھالا اس میں ''پیروئ مغرب'' تعلیم یافتہ ہندوستانی مسلمانوں کے لئے اسم اعظم کا درجہ رکھتی تھی اور ان کی مادی اور دنیوی کامیابی اور شان و شوکت کے لئے شاہِ کلید کے مترادف تھی۔ مزید برآں اقبال عرصے تک دیارِ فرنگ میں مقیم رہے لیکن اس کے ظاہری طلسم سے مسحور اور مرعوب نہ ہوئے۔ مغرب سے اپنے تمام تر علمی اور فکری اکتسابات کے باوصف وہ ہمیشہ اسلام اور قرآن کے حیات بخش اور جاودانی پیغام کے نہ صرف قائل رہے بلکہ اس کے حکیمانہ مبلغ اور منادبھی۔ ان کی فکر کے تانے بانے اسلامی حیطۂ اقدار میں جزو لاینفک کے طور پر پیوست ہیں۔ اسلامی افکار اور اقدار سے واقفیت کے بغیر ان کے کلام کی تفہیم اور تحسین ممکن نہیں۔

البتہ یہ امر بڑا معنی خیز ہے کہ خود دانشورانِ فرنگ کی نگاہیں اقبال کے فکر و فن کے جلوہ ہائے رنگا رنگ سے خیرہ ہوئیں۔ زیر مطالعہ تصنیف اسی نکتے کی تشریح اور تعبیر ہے کہ بعض باکمال مغربی اہل قلم نے اقبال کے فکر و فن کے متعدد پہلوؤں کو کس طرح خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔ یہ

مضامین تبرک یا رسمی خراجِ عقیدت کے زمرے میں نہیں آتے بلکہ اقبال فہمی کے باب میں وقیع اضافے ہیں۔ تقابلی ادب کے نقطۂ نظر سے بھی ان کی اہمیت اور افادیت اظہر من الشمس ہے۔ ادب کے طلباء کے لئے یقیناً یہ امر انتہائی دلچسپی اور توجہ کا باعث ہوگا کہ ایک بالکل ہی مختلف ادبی، تہذیبی اور فکری بشمول دینی روایت سے وابستہ افراد کس حد تک اقبال شناسی میں کامیاب رہے ہیں؟ ان کا تنقیدی منہج کیا ہے؟ ان کے تنقیدی مفروضات، ان کے اقبال کے متن کی قراءت کا انداز، ان کے نتائج کے استنباط کا طریقہ کار، ان کے متعلقہ مواد اور مآخذ سے سروکار، زیر مطالعہ فن پاروں سے ان کی تہذیبی غیر وابستگی اور معروضیت، اقبال کے فکر و فن تک ان کی رسائی اور ان کی ژرف نگاہی اور دروں بینی کے کیا وسائل، محرکات اور اسباب ہیں؟ ان امور پر غور اور فکر سے طلباء کے تنقیدی شعور میں جلا پیدا ہوگی۔ یہ اضافہ غالباً غیر ضروری ہے کہ ان بالغ النظر مغربی اہل قلم نے اقبال تنقید کے ضمن میں جا بجا ایسے پہلوؤں، ایسے محاکات اور ایسے انسلاکات کی مدلّل طور پر نشاندہی کی ہے جن پر مزید توجہ کی ضرورت ہے تاکہ تفہیمِ اقبال کے نئے باب وا ہوں۔

زیر نظر تصنیف میں جن مغربی اہل قلم کی نگارشات کے تراجم پیش ہیں وہ کسی تعارف کے محتاج نہیں کہ یہ مغربی ادب اور تنقید کے اساطین میں شامل ہیں۔ اگرچہ یہ تصنیف اصلاً بعض اہل مغرب کی منتخبہ تحریروں کے تراجم پر مشتمل ہے، اس میں شامل آخری تین مضامین اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ان میں دو مقالات خود ڈاکٹر اقبال کے ہیں۔ ان کا مقالہ ''الجیلی اور نظریۂ وحدتِ مطلق'' Indian Antiquary جلد 29 میں 1900 میں شائع ہوا تھا۔ جبکہ ان کی عمر صرف بائیس، تئیس سال تھی۔ دوسرا مقالہ ''بیدل، برگساں کی روشنی میں'' ہے جو تقابلی ادب، فارسی شاعری اور برگسانی فکر کے حوالے سے نہایت وقیع ہے۔ تیسرا مقالہ ممتاز ماہر اقبالیات پروفیسر اسلوب احمد انصاری کا ''اقبال کا تصوّرِ خدا'' ہے جو مغربی فکر سے اقبال کے استفادے اور اسلامی نقطۂ نظر سے اس سے احتیاط اور گریز کے فکر انگیز گوشوں کو نمایاں کرتا ہے۔ اقبال اور مغرب سے متعلق اس

تصنیف میں اس کی شمولیت اسی لئے مناسب سمجھی۔

اردو ادب کے طلباء بالخصوص جن کو تحقیق سے شغف ہے وہ اس تصنیف کی کتابیات کو یقیناً کارآمد پائیں گے کہ عام، رسمی کتابیات کے برعکس اس میں یہ التزام کیا گیا ہے کہ اقبال کے کلام کے جملہ مغربی زبانوں میں تراجم اور ان کے فکر وفن پر مغربی اہل قلم کی تصانیف کی حتی الامکان جامع فہرست شامل ہے اس سے نہ صرف اس مخصوص میدان میں تحقیق کے مختلف گوشوں اور حجم کا اندازہ ہوگا بلکہ یہ مزید تراجم اور تحقیق کے لئے مہمیز بھی ثابت ہوگی۔

جہاں تک علمی مضامین کے ترجمہ نگاری کے فن کا تعلق ہے اور جن امور کو زیر مطالعہ تصنیف میں ملحوظ خاطر رکھنے کی کوشش کی گئی ہے ان سے متعلق بعض نکات کا اعادہ مناسب ہوگا۔
کامیاب ترجمے کے لئے یہ لازم ہے کہ مترجم کو Target Language (یعنی جس زبان میں ترجمہ پیش ہو) پر مکمل عبور ہو، اس کے محاورۂ بیان سے بھر پور واقفیت ہو، اس کے ذخیرۂ الفاظ پر قدرت ہواور زبان اور بیان کی نزاکتوں اور باریکیوں کا علم ہو کہ ان کے بغیر قارئین ترجمے سے لطف اندوز نہیں ہو سکتے۔ محض لفظی ترجمہ جو مستعمل محاورۂ بیان کے معیار پر کھرا نہ اترتا ہو وہ بسا اوقات قارئین کے لئے ذہنی انتشار اور بدحظی کا باعث ہوتا ہے ترجمے کا بنیادی مقصود پیغام اور مفہوم کی ترسیل ہے اگر ترسیل ہی معیاری نہ ہو تو مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔

مترجم کے لئے دوسری لازمی شرط Discourse/Textual Analysis کے اصول اور ضوابط سے آگہی ہے۔ اس موضوع پر قدرت سے مترجم کو دہرا فائدہ ہوتا ہے اولاً زیر ترجمہ متن کے مالۂ وما علیہ تک رسائی ہوتی ہے جس سے اعتماد میں اضافہ ہوتا ہے اور پھر ترجمے میں اصل متن کے فنی اور لسانی حسن کو منتقل کرنے اور برقرار رکھنے میں مدد ملتی ہے۔ یہ اضافہ غالباً غیر ضروری ہے کہ متن پر عبور ہی مؤثر ترجمے کی ضمانت ہے۔

ترجمے کا بیڑا اٹھاتے وقت اور ترجمہ شروع کرنے سے قبل مناسب حد تک Home

Work ضروری ہے تا کہ زیر ترجمہ موضوع، اس کے متعلقات، اس کی اصطلاحات، تلمیحات اور اس کے پس پشت مواد مترجم کی گرفت میں ہو اس سے ترجمے میں سہولت، عبارت میں حسن اور ادائیگی میں تاثیر پیدا ہوتی ہے اور ابلاغ اور ترسیل کی راہ ہموار ہوتی ہے۔

مترجم کا عام علمی ذوق بالخصوص مطالعے کی کثرت اور وسعت کامیاب ترجمے کے باب میں نہایت ممد ثابت ہوتی ہے کہ اس سے متن کو بہتر طور پر اخذ کرنا، اس کی ترجمانی کے لئے معروف اور پُر تاثیر تراکیب اور الفاظ کے انتخاب اور استعمال کے باب وا ہوتے ہیں۔ مزید برآں زیر ترجمہ متن کے بین السطور مضمرات کے ادراک کا مرحلہ خاصا آسان اور پُر لطف ہو جاتا ہے۔

متن خواہ کوئی ہو اس میں شعوری یا لاشعوری طور پر مقامی، تہذیبی، دینی، جغرافیائی، تاریخی اور لسانی حوالے، تلمیحات، رموز اور کنائے رچے بسے ہوتے ہیں۔ متن اور اس کے مالہ اور ماعلیہ پر پوری قدرت اسی لئے مترجم کے لئے لازم ہے تا کہ وہ مفہوم کی ترسیل میں کامیاب ہو اور ترجمے کا حق ادا کر سکے۔ متن سے بھر پور واقفیت ہی سے اس کے اسرار اور رموز اور مصنف کا مافی الضمیر مترجم پر عیاں ہوتا ہے۔ بے جا نہ ہوگا اگر اس نکتے کی وضاحت کے لئے ممتاز اردو ناول نگار قرۃ العین حیدر کی تصانیف کا حوالہ دیا جائے، ان کی بیشتر تصانیف میں گویا ہر ہر صفحے پر مغربی ادب اور تہذیب کے ایسے بلیغ حوالے ملتے ہیں کہ اس روایت سے ناواقف شخص تفہیم پر قادر نہیں ہو سکتا۔ یہ ملحوظ رہے کہ یہاں ذکر قرۃ العین کے ہاں مقامی ہند-اسلامی تلمیحات کا نہیں بلکہ مغربی تہذیب اور تمدن کے ان گنت حوالوں اور انسلاکات کی منبت کاری سے ہے۔

اردو میں علمی مقالوں کے ترجمے کے لئے Academic English کے محاورۂ بیان، طرز ادا اور پیش کش کے اصول اور ضوابط سے واقفیت بھی بہت معین ثابت ہوتی ہے۔ اس محاورۂ بیان سے مناسبت پیدا ہونے کے بعد متن پر حاوی ہونا اور اس کو بحسن وخوبی اردو میں منتقل کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ شرط صرف یہی ہے کہ اس نوع کی تحریروں کا کثرت سے اور بغائر مطالعہ کیا

جائے تاکہ اس کے تقاضے پورے ہوں۔

مذکورہ بالا نکات کوملحوظ خاطر رکھتے ہوئے اقبال کے فن پر چند وقیع انگریزی مضامین کا اردو ترجمہ اس تصنیف میں پیش ہے۔

یہ صراحت ضروری ہے کہ یہ تراجم میرے مشفق استاد اور ماہر اقبالیات پروفیسر اسلوب احمد انصاری کے زیر ادارت شائع ہونے والے تنقیدی مجلّے نقد ونظر میں اولاً اور وقتاً فوقتاً شائع ہوئے۔ کتابی صورت میں اب یہ محفوظ رہیں گے اور ان سے مراجعت میں قارئین کو سہولت ہوگی۔ ان تراجم کی نوک پلک دورست کرنے میں استاد محترم پروفیسر اسلوب احمد انصاری صاحب قبلہ کے علاوہ مجھے اپنے رفیق کار پروفیسر زیڈ۔اے۔عثمانی مرحوم کا بھی گراں قدر تعاون حاصل رہا، مرحوم کو بیک وقت اردو اور انگریزی تنقیدی محاورے اور اقبالیات پر قابل رشک دسترس حاصل تھی۔

اس تصنیف کی اشاعت میرے کرم فرمائے قدیم اور اردو تحقیق اور تنقید کے شناور پروفیسر ابوالکلام قاسمی صاحب، شعبہ اردو، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی رہین منت ہے۔ موصوف کی حوصلہ افزائی اور علم پروری کے باعث ہی اس کی اشاعت ممکن ہوئی۔ برادرم حسنین ظفر کا ممنون ہوں کہ انھوں نے بروقت مسودے کو کمپیوٹر ٹائپ میں منتقل کیا۔

اکتوبر 2010

عبدالرحیم قدوائی

شعبۂ انگریزی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ای میل:sulaim_05@yahoo.co.in

محمد اقبال

ای۔ایم فوسٹر

اقبال سے میری ملاقات صرف ایک بار تیس سال قبل ہوئی تھی اور وہ بھی بس چلتے چلاتے۔اب ان کا انتقال ہو چکا ہے اور وہ اپنے شہر لاہور کی جامع مسجد کے عقب میں پوری عزت واحترام کے ساتھ مدفون ہیں۔ پچھلے سال موسمِ سرما میں میرا ان کے مزار پر حاضر ہونے کا اتفاق ہوا۔ ٹیگور کی طرح جن سے لوگ ان کا موازنہ کرتے ہیں اقبال کا بھی تذکرہ ہندوستان میں متواتر ہوتا ہے۔ یہاں اُن سے لوگ بہت کم واقف ہیں اور اسی لئے ان کا تعارف کرانے کی جسارت کرر ہا ہوں، اگر چہ ان کے کلام سے خود میری واقفیت بھی تراجم کے ذریعہ ہی ممکن ہے۔

اقبال ایک راسخ العقیدہ مگر غیر روایتی مسلمان تھے۔ وہ اعلیٰ درجہ کے تعلیم یافتہ تھے اور اپنی تعلیم کا کچھ حصہ انھوں نے مغرب میں حاصل کیا تھا۔ وہ ہمہ ثقافتی (Cosmopolitan) نہ تھے اور مشرقی تہذیب سے بنیادی طور پر وابستہ رہے۔ ان کا پیشہ وکالت تھا۔ انھوں نے نظم اور نثر دونوں میں لکھا۔ ان کی زیادہ تر نظمیں اردو میں ہیں، کچھ فارسی میں اور ایک آدھ پنجابی میں۔ جہاں تک ان کے سیاسی مسلک کا تعلق ہے، ایک زمانے میں وہ متحدہ ہندوستان کے حامی تھے لیکن زندگی کے آخری دور میں ان کے موقف میں تبدیلی آئی اور اب قیامِ پاکستان کے حامی انھیں اپنا پیشوا بتاتے ہیں۔ ان کے خیالات جو کچھ بھی رہے ہوں، وہ بہر حال متشدد نہ تھے۔ انھوں نے ہندوؤں اور عیسائیوں کا ذکر عزت واحترام کے ساتھ اور مہذب انداز میں کیا ہے۔

بایں ہمہ اوصاف وہ ایک مجاہد تھے۔ نفسِ انسانی پر ان کا ایمان تھا۔ وہ اسے ایسی اکائی

مانتے تھے جو بہم نبرد آزما ہو۔ چنانچہ ان کا فلسفہ محض تلاشِ حق کا نام نہیں بلکہ اس بات کی تلقین و تشویق سے عبارت ہے کہ کارزارِ وجود میں مجاہدہ کس طور جاری رکھا جائے۔ مجاہدہ ہم پر واجب ہے کیونکہ انسان زمین پر خلیفۃ اللہ ہے ہم پر یہ لازم ہے کہ ہم اپنی شخصیت کو قوی تر بنائیں اور اپنے اندر استحکام پیدا کریں۔ ہم کو ہر دم آتشِ زیرِ پا اور فوق البشر بننے کے لئے کوشاں رہنا چاہئے۔ اقبال کی ایک نظم میں شیطان خدا سے یہ شکایت کرتا ہے کہ انسان میرے بہکانے کے شایاں نہیں ہے کیونکہ وہ ضعیف البنیان بھی ہے اور خود ناشناس بھی:

اے خداوند وصواب و ناصواب　　من شدم از صحبت آدم خراب

لعبت آب وگل از من باز گیر　　می نیابد کودکی از مردِ پیر

Ibsen کے ایک ڈرامے میں بٹن ساز اسی انداز میں (Peergynt) کے خلاف شکایت کرتا ہے۔ اقبال ہمیں نطشے کی بھی یاد دلاتے ہیں اس لئے ان کے خیال میں نفیٔ ذات بزدلی کا مظہر ہے اور اسی سبب سے ایک جرم ہے۔ ہم ایک وسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتے اور ہمیں شفاعت کے بھروسے پر بھی نہیں رہنا چاہئے۔ اپنے استحکام نفس اور خودی کے نظریے کو اقبال نے تصوّف سے ہم آہنگ کر دیا ہے۔ یہ اسی نظریہ کی کارفرمائی ہے کہ وہ ایک عظیم المرتبت شاعر ہیں۔ اس نظریے میں پوشیدہ امکانات کا اندازہ ان کے کلام کے ترجمے تک سے لگایا جا سکتا ہے۔ ان کا تصوّف وہ تصوّف نہیں جس کا منتہا وصالِ باری تعالیٰ ہے۔ اس معاملے میں اقبال کا نقطۂ نظر بالکل واضح ہے۔ ان کے خیال میں یہ ممکن ہے کہ ہم خدا کا دیدار کر سکیں لیکن ہم ہرگز خدا میں فنا ہو کر خدا نہیں بن سکتے، کیونکہ ہماری طرح خدا بھی ایک انا ہے اور اس نے ہم کو اپنے وجود سے نہیں بلکہ نیستؔ سے تخلیق کیا ہے۔ اقبال کو وحدۃ الوجود کا نظریہ ناپسند ہے جو ہندوستانی فکر میں جا بجا ملتاؔ ہے اور جو مثلاً ٹیگور کے کلام میں جاری و ساری ہے۔ انھوں نے ایسے مسلم علماء کی مذمت کی ہے جنھوں نے اسلام کو اس طرح کے عقاید سے آلودہ کیا ہے۔ وصالِ باری کی آرزو ضعفِ نفس کی

نشانی ہے اور اس لئے یہ آرزو درست نہیں۔ دیدار شاید ممکن ہے لیکن وصال ممکن نہیں۔

مجھ جیسے نامحرم رازِ دروں کی نظر میں اقبال کے فلسفے کی اساس غالباً یہی ہے۔ میں ذاتی طور پر ایسے فلسفے کا قائل نہیں، لیکن یہ ایک الگ بات ہے۔ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس فلسفہ کا کوئی نکتہ غیر واضح نہیں ہے۔ یہ فلسفہ ہمارے ذہن کو جھنجھوڑتا ہے اور اپنے مقام سے آگاہ ہونے میں ہماری مدد کرتا ہے۔ یہ فلسفہ غیر مسیحی ہے اور ایک اعتبار سے Humanitarianism کے خلاف بھی ہے، مگر یہ فلسفہ اقبال کی شعری کاوشوں کا محرک ہے۔ ان کی نظموں کی ہیئت روایتی ہے لیکن ان کا مواد چونکا دینے کی حد تک جدید ہے۔ مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے یہ نظم جس میں انسان خدا کو سرکشی کے انداز میں مخاطب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ خدا سے بہتر خالق ہے:

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم — سفال آفریدی، ایاغ آفریدم

بیاباں و کہسار و راغ آفریدی — خیاباں و گلزار و باغ آفریدم

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم — من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

یا لینن پر ان کے حیرت انگیز نظم، اس نظم میں موت کے بعد لینن کا سامنا اس ذات اکبر سے ہوتا ہے جسے وہ اپنی دانست میں پجاریوں کی ایجاد سمجھتا تھا۔ وہ بے باکی سے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ تو ماننا پڑتا ہے کہ خدا کا وجود ہے لیکن یہ خدا کس کا ہے؟ فاقہ کش انسانوں کا؟ یا مشرق کا جو سفید فام انسانوں کی بندگی کرتا ہے؟ یا مغرب کا جو ڈالر کا پجاری ہے؟

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں — ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ — دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

اس بولشویک مردے کے صاف گوئی سے فرشتے متاثر ہوتے ہیں اور وہ خدا کی حمد

بجالاتے ہیں یہ حمد گوئٹے کی Faust کے ابتدائی حصے سے مشابہ ہے لیکن اس کا انداز مختلف ہے:

عقل ہے بے زمام ابھی، عشق ہے بے مقام ابھی

نقشِ گر ازل ترا نقش ہے ناتمام ابھی

خلقِ خدا کی گھات میں رند و فقیہ و میرو پیر

تیرے جہاں میں ہے وہی گردشِ صبح وشام ابھی

آخر کار خدا بھی متاثر ہوتا ہے اور لینن کے اعتراضات کو تسلیم کر لیتا ہے۔ وہ فرشتوں کو حکم دیتا ہے کہ ہر اُس خوشۂ گندم کو جلا دیا جائے جس سے دہقان کو روزی میسّر نہیں ہوتی، ممولے کو شاہین سے لڑنے کی طاقت عطا کی جائے اور موجودہ تہذیب کے شیش محل کو چکنا چور کر دیا جائے۔ اقبال کے ہاں استحکامِ نفس ظلم کے مرادف نہیں، اور نہ ہی خودی خود غرضی کے ہم معنی ہے۔ انھیں جس فوق البشر کی جستجو ہے وہ سماج کے کسی بھی طبقے سے نمودار ہو سکتا ہے۔

ان کی ایک نظم ''تنہائی'' درج ذیل ہے جو متنازعہ فیہ نہیں ہے۔ اس نظم میں شاعر ہی متکلم ہے اور استحکام نفس سے متعلق اس کے تصورات کو ذہن میں رکھتے ہوئے جب ہم ان اشعار کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ ہمیں خاصے مؤثر اور رقت انگیز محسوس ہوتے ہیں۔

بہ بحر رفتم و گفتم بہ موج بیتابے — ہمیشہ درلب استی چہ مشکلے داری؟

ہزار لولوئے لالاست در گریبانت — درونِ سینہ چو من گوہرِ ولے داری؟

تپید واز لب ساحل رمید وہیچ نہ گفت

شدم بحضرتِ یزداں گزشتم از مہہ ومہر — کہ در جہاں تو یک ذرہ آشنایم نیست

جہانِ تہی زدل ومشتِ خاک من ہمہ دل — چمن خوش است ولے درخورِ نوایم نیست

تبسّمے بہ لب اور سید و ہیچ نگفت

محمد اقبال ایک عبقری ہیں اور اگر چہ میں ان کے اکثر نظریات سے اتفاق کے بجائے ٹیگور کے نظریات سے زیادہ مناسبت محسوس کرتا ہوں لیکن پھر بھی مطالعے کے لئے اگر انتخاب کرنا ہو تو میں اقبال ہی کا انتخاب کروں گا۔ ان کے معاملے میں مجھے اس بات کا علم ہے کہ کس حد تک مجھے ان سے اتفاق ہے۔ وہ جدید ہندوستان کے دو عظیم ثقافتی نمائندوں میں سے ایک ہیں مگر ان کے بارے میں ہماری لاعلمی غیر معمولی حد تک ہے۔

اسرارِ خودی

آر۔ اے۔ نکلسن

''اسرار خودی'' پہلی بار 1915 میں لاہور سے شائع ہوئی۔ اس کے بعد جلد ہی میں نے اس نظم کا مطالعہ کیا اور اس نظم سے اتنا زیادہ متاثر ہوا کہ میں نے اقبال سے اس کے انگریزی ترجمے کی اجازت چاہی۔ اقبال سے میری ملاقات پندرہ سال قبل کیمبرج میں ہو چکی تھی۔ میری تجویز کو انھوں نے بخوشی منظور کیا۔ البتہ اس دوران میری دیگر مصروفیات کے سبب ترجمے میں تاخیر ہوتی رہی یہاں تک کہ گزشتہ سال میں نے اسے شروع کیا قارئین کی خدمت میں اس ترجمے کو پیش کرنے سے قبل اس نظم اور اس کے مصنف سے متعلق بعض ضروری امور کا ذکر ناگزیر سا ہے۔

اقبالؔ ایک ہندوستانی مسلمان ہیں۔ مغرب میں اپنے قیام کے دوران انھوں نے فلسفے کا مطالعہ کیا اور اس موضوع پر انھیں کیمبرج اور میونخ کی دانشگاہوں سے اسناد حاصل ہوئیں۔ ایران میں الٰہیات کے ارتقاء کے موضوع پر ان کا تحقیقی مقالہ ایک بصیرت افروز تصنیف کا درجہ رکھتا ہے۔ 1908 میں یہ مقالہ کتابی شکل میں شائع ہوا۔ اس کے بعد اقبال نے خود اپنا فلسفہ وضع کیا اور اسی ضمن میں بعض تصریحات پیش ہیں جو مجھے خود اقبال نے روانہ کی تھیں۔ ''اسرار خودی'' فلسفۂ اقبال کا کوئی مربوط اور جامع تذکرہ نہیں ہے البتہ اس نظم میں انھوں نے اپنے فلسفیانہ خیالات اور افکار کو دلفریب اور عام فہم انداز میں پیش کیا ہے۔ نظریۂ وحدۃ الوجود کی تشریح وتعبیر کے ذیل میں ہندو فلسفی صرف ذہن سے سروکار رکھتے ہیں لیکن ان کے برعکس اقبال

نے ایک دشوار اور پُر خطر راہ کا انتخاب کیا اور وہ عجمی شعراء کی طرح اس ضمن میں قلب کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔اقبال کوئی معمولی شاعر نہیں ہیں۔ منطقی استدلال کے بغیر بھی ان کا کلام اپنے مخاطبین کو بیدار کرنے اور قائل کرنے کے لئے کافی ہے۔ان کا پیغام صرف مسلمانانِ ہند کے لئے مخصوص نہیں بلکہ ان کے مخاطب پوری دنیا کے تمام مسلمان ہیں۔اسی باعث وہ ہندوستانی زبان کے بجائے فارسی میں شعر کہتے ہیں۔اس مقصد کے لئے فارسی زبان کا انتخاب عین مناسب ہے کیونکہ زیادہ تر تعلیم یافتہ مسلمان فارسی سے بخوبی واقف ہیں اور فلسفیانہ مضامین کی بلند و بانگ اور دلکش انداز میں ادائیگی بھی فارسی زبان میں بآسانی ممکن ہے۔

اقبال اگر اپنے دور کے لئے نہیں تو آئندہ نسلوں کے لئے ضرور ایک پیغامبر کا درجہ رکھتے ہیں۔عجمی شاعری کی روایت کے مطابق وہ ساقی سے پیمانہ بھرنے کی درخواست کرتے ہیں اور اپنی فکر کی تاریک شب کے روشن ہونے کے متمنّی ہیں۔

آیئے ہم ان کی منزلِ مقصود سے اپنی بحث کا آغاز کریں۔وہ آخر کیا مقصود ہے جس پر ان کی نگاہیں مرتکز ہیں؟ اس سوال کے جواب کی روشنی ہی میں ان کا اصل کردار اجاگر ہوتا ہے اور اگر ہمیں اپنی منزل کا پہلے سے علم ہو تو بھٹکنے کا اندیشہ کم رہ جاتا ہے۔اقبال نے مغربی ادب سے بھر پور استفادہ کیا۔ان کا فلسفہ بڑی حد تک نطشے اور برگساں سے مستعار ہے اور ان کا کلام ہمیں جابجا شیلے (Shelley) کی یاد دلاتا ہے لیکن اس کے باوجود بھی ان کی طرزِ فکر ایک مسلمان کی ہے اور اسی باعث ان کا دائرہ اثر بھی بہت زبردست ہے وہ ایک پُرجوش مذہبی شخصیت ہیں اور ایک ایسی آفاقی اور مثالی حکومت الٰہیہ کے آرزومند ہیں جس کے پرچم تلے بلا امتیاز ملک و نسل تمام مسلمان متحد ہوں۔ان کو قومیت یا ملوکیت کے نظریات سے مطلق دلچسپی نہیں بلکہ ان کے بقول قومیت یا ملوکیت مسلمانوں کو اپنی منزل مقصود سے دور کرتی ہے اور مسلمانوں میں باہمی تفرقے کا سبب ہے کیونکہ یہ نظریات جذبۂ اخوت کو پامال کرتے ہیں اور باہمی جنگ و جدال کی تخم ریزی کرتے

ہیں۔ وہ ایسی دنیا کے متمنی ہیں جس میں مذہب کی سربلندی ہو اور سیاست کا کوئی مقام نہ ہو۔ وہ میکاولی کو باطل دیوتاؤں کا پجاری قرار دیتے ہیں اور بے شمار افراد کو گمراہ کرنے کے لئے اسے مورد الزام ٹھہراتے ہیں۔ یہ نکتہ ملحوظ خاطر رکھنا چاہئے کہ مذہب سے ان کی مراد ہمیشہ اسلام ہوتا ہے۔ غیر مسلم افراد محض کافر ہیں اور نظری اعتبار سے جہاد عین جائز ہے البتہ شرط یہ ہے کہ جہاد صرف اللہ کی راہ میں ہو۔ اقبال کا مقصود ایک ایسی آزاد خود مختار مسلم مملکت ہے جس کا مرجع کعبہ ہو اور اس کے رسول کی محبت کے رشتے سے تمام مسلمان منسلک اور متحد ہوں۔ ''اسرار خودی'' اور ''رموز بے خودی'' میں انھوں نے اس خیال کی تبلیغ اور تلقین اس قدر دلسوزی اور خلوص کے ساتھ کی ہے کہ ہم اس کی تعریف کیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ انہوں نے اس مقصود کے حصول کے طریقۂ کار کی جانب بھی اشارہ کیا ہے۔ اول الذکر نظم کا موضوع بحیثیت فرد ایک مسلمان کی زندگی ہے اور مؤخر الذکر نظم کا تعلق پوری امت مسلمہ کے طرز حیات سے ہے۔

قرآن اور محمدؐ کی جانب مراجعت کی دعوت اس سے قبل بھی بارہا پیش کی گئی ہے لیکن اس دعوت کے تئیں ردِّ عمل غیر تسلی بخش ہی رہا ہے۔ لیکن اقبال کے ہاں یہ دعوت مغربی فلسفے کی انقلابی تاثیر کی بھی حامل ہے اور اقبال کو یہ امید اور یقین ہے کہ یہ تحریک ضرور برپا ہوگی اور کامیابی سے ہم کنار ہوگی۔ ان کا خیال ہے کہ ہندو عقلیت اور اسلامی وحدۃ الوجودیت کے زیر اثر مسلمانوں کی قوت عمل زائل ہوگئی ہے۔ ان کے بقول اس انحطاط کو دور کرنے کے لئے مظاہرِ قدرت کا سائنسی مشاہدہ اور مطالعہ اور سائنسی تشریح و تعبیر ضروری ہے جو مغربی اقوام اور بالخصوص انگریزوں کا خاصہ ہے۔ قوت عمل اور فعالیت کا انحصار اس عقیدے پر ہے کہ انا ایک حقیقی شے ہے اور یہ کوئی ذہنی التباس نہیں ہے۔ اسی باعث اقبال نے پوری شدت کے ساتھ ایسے عینی فلسفیوں اور نام نہاد صوفی شعراء اور اہل قلم کی مخالفت کی ہے جو ان کے خیال میں عالم اسلام میں انحطاط کے ذمے دار ہیں۔ اقبال یہ سمجھتے ہیں کہ خود اثباتی اور ارتقاء کے ذریعہ مسلمان از سرِ نو اقتدار اور خود مختاری حاصل

کر سکتے ہیں۔ انھوں نے حافظ کے دلکش اور وجد آفریں کلام اور جلال الدین رومی کی ولولہ انگیز اخلاقیات کی مدد سے یہ خیال پیش کیا ہے کہ افلاطونی مراقبے کا شکار اسلام کس طرح ایک بار پھر اس تازہ اور فعال توحید کا علمبردار ہو سکتا ہے جس کا پیغام محمدؐ نے دیا اور جس کی بدولت اسلام معرض وجود میں آیا۔ اس مقام پر مجھے ایک ممکنہ غلط فہمی کا ازالہ کر دینا چاہئے۔ اقبال کا فلسفہ باوصف مذہبی ہونے کے کلیۃً مذہب کا تابعدار نہیں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ فرد کی مکمل نشو نما کے لئے معاشرے کا وجود ناگزیر ہے۔ وہ حضورؐ کے پیش کردہ اسلامی معاشرے کو مثالی معاشرہ قرار دیتے ہیں۔ مرد کامل کے مقام پر فائز ہونے کی جدوجہد کے ذریعہ ہر مسلمان فرد حکومت الٰہیہ کے قیام میں معین ہوتا ہے۔

بحر اور اسلوب کے لحاظ سے ''اسرار خودی'' شہرۂ آفاق 'مثنوی' کے نمونے پر لکھی گئی ہے۔ نظم کے تمہیدی حصے میں اقبال نے یہ بیان کیا ہے کہ کس طرح انھیں عالم رویاء میں جلال الدین رومیؔ کا دیدار ہوا، اور انھوں نے اقبال کو نغمہ سرا ہونے کا حکم دیا۔ اقبال کے نزدیک رومیؔ کی وہی حیثیت ہے جو دانتے کے ہاں ورجل (Virgil) کی ہے۔ اقبالؔ کو حافظ کا تصورِ تصوّف ناپسند ہے اور وہ جلال الدین رومی کی غیر معمولی ذہانت اور طباعی کے لئے سراپا تحسین نظر آتے ہیں۔ البتہ انھیں اس عظیم ایرانی صوفی کا پیش کردہ ترک خودی کا نظریہ قبول نہیں۔ اسی طرح وہ رومی کے وحدۃ الوجودی افکار سے بھی اتفاق نہیں کرتے۔

'اسرار خودی' کے مطالعہ کے دوران مغربی قارئین کو بعض اشکالات پیش آتے ہیں جن کو ترجمے میں دور کرنا ممکن نہیں۔ بعض اشکالات کی موجودگی کا احساس تک نہیں ہوتا۔ یہ نظم خالصۃً مشرقی ذہن سے مخصوص تصورات کے حامل ہونے کے باعث بھی اشکالات سے پُر ہے اور ہمارے لئے ان تصورات کی تفہیم آسان نہیں۔ مجھے خود بھی شبہہ ہے کہ میں شاعر کا مافیہ سمجھنے اور اس کی ترجمانی میں کس حد تک کامیاب ہو سکا ہوں۔ البتہ مجھے امید ہے کہ میرے دوست، محمد شفیع،

پروفیسر شعبۂ عربی لاہور، کی اعانت کے باعث مجھ سے کم غلطیاں سرزد ہوئی ہوں گی میں نے ان کے ساتھ اس نظم کا مطالعہ کیا اور متعدد مشکل مقامات کے بارے میں ان سے تبادلۂ خیال کیا۔ مجھے ایک اور اہم دشواری بھی درپیش تھی لیکن اس مسئلے کو خود مصنف ہی نے حل کر دیا۔ میری درخواست پر انھوں نے اس نظم میں پیش کردہ فلسفیانہ افکار کا ایک خاکہ مجھے روانہ کر دیا۔ میں نے ان افکار کو حتی الامکان مصنف ہی کے الفاظ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ خاکہ جامع نہیں ہے اور بقول مصنف اسے بہت عجلت میں تیار کیا گیا تھا لیکن اس کے باوجود بھی یہ خاکہ پُر تاثیر ہونے کے علاوہ ابتکاریت کا حامل ہے اور میری پیش کردہ تشریح و توضیح کی بہ نسبت کہیں زیادہ بہتر انداز میں شاعر کے مافیہ کو اجاگر کرتا ہے۔

''تجربے کا محدود مراکز میں وقوع پذیر ہونا اور تشخص کا حامل ہونا بالآخر ایک ناقابل توضیح امر ہے'' یہ الفاظ پروفیسر بریڈلے کے ہیں لیکن تجربے کے یہ ابتدائی اور ناقابل توضیح مراکز ایک وحدت پر منتج ہوتے ہیں جسے وہ وحدت مطلق سے تعبیر کرتے ہیں اور اس مرحلے پر محدود مراکز اپنی محدودیت اور تشخص کھو بیٹھتے ہیں۔ ان کے بقول اس اعتبار سے محدود مرکز محض ایک فریب نظر ہے۔ ان کے خیال میں حقیقت کی کسوٹی ہمہ گیریت ہے اور چونکہ تمام محدودیت اضافیت سے عبارت ہے لہٰذا موخر الذکر محض ایک التباس ہے۔ میری رائے میں تجربے کا یہ ناقابل توضیح محدود مرکز کائنات کی بنیادی حقیقت ہے۔ حیات کا ہر شیون منفرد ہے اور آفاقی حیات جیسی شے کا کوئی وجود نہیں ہے۔ خدا خود ایک فرد ہے البتہ وہ انتہائی منفرد فرد ہے۔ ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے بقول کائنات افراد کا ایک مجموعہ ہے لیکن اس ضمن میں یہ اضافہ کرنا ضروری ہے کہ اس مجموعے میں موجود نظم و ضبط اور ہم آہنگی فی نفسہ کامل نہیں ہے بلکہ یہ جبلی اور شعوری کاوش کا نتیجہ ہے۔ ہم بتدریج عدم نظام سے نظم و ضبط کی سمت میں گامزن ہیں اور اس فعل میں شریک کار ہیں۔ اسی طرح اس مجموعے میں شامل اراکین جامد یا متعین نہیں ہیں بلکہ نئے نئے اراکین معرض

وجود میں آتے رہتے ہیں اور اس فعل میں شریک وسہیم ہوتے ہیں۔ غرضیکہ کائنات ایک تکمیل یافتہ فعل نہیں بلکہ ابھی زیر تکمیل ہے۔ کائنات کے بارے میں کوئی کلیہ نہیں وضع کیا جاسکتا کیونکہ کائنات ابھی مکمل نہیں ہوئی ہے۔ تخلیق کا عمل ہنوز جاری ہے اور انسان اس عمل میں اس اعتبار سے شریک کار ہے کہ وہ عدل نظام کو نظم وضبط میں تبدیل کرنے میں معاون ثابت ہوتا ہے۔ خدا کے علاوہ دیگر خالقین کے ممکنہ وجود کی جانب قرآن میں بھی اشارہ ملا ہے۔

انسان اور کائنات سے متعلق یہ تصور انگریز نوہیگلیوں اور وحدۃ الوجودی تصوف کے پیش کردہ اس تصور سے قطعاً مختلف ہے جس کے مطابق انسان کی معراج اور نجات کائناتی حیات یا روح کائنات میں ضم ہو جانے میں مضمر ہے۔ انسان کا اخلاقی اور دینی مقصود اور منتہا ترکِ خودی نہیں بلکہ اثباتِ خودی ہے۔ اس مقصود کا حصول زیادہ سے زیادہ انفرادیت اور یکتائیت اختیار کرنے پر منحصر ہے۔ رسول کا قول ہے: ''تخلقوا باخلاق اللہ'' (اپنے اندر صفات خداوندی پیدا کرو)۔ غرضیکہ انسان انتہائی منفرد فرد سے زیادہ سے زیادہ مماثلت اختیار کر کے ہی منفرد بن سکتا ہے۔ زندگی آخر ہے کیا؟ یہ بھی فرد ہے اور اس کی موجود ارفع ترین شکل خودی ہے جس میں فرد ایک مخصوص اور مکمل مرکز کی حیثیت رکھتا ہے۔ جسمانی اور روحانی اعتبار سے انسان ایک سالم مرکز ہونے کے باوجود بھی کامل فرد نہیں ہے۔ خدا سے مجوری جتنی زیادہ ہوگی انسان اتنا ہی زیادہ انفرادیت سے محروم ہوگا۔ کامل ترین شخص وہ ہے جو خدا سے سب سے زیادہ تقرب رکھتا ہے لیکن اس سے مراد خدا میں ضم ہونا نہیں بلکہ اس کے برخلاف یہ شخص خدا کو اپنے اندر مدغم کر لیتا ہے۔

مرد کامل صرف مادی کائنات ہی کو اپنے اندر ضم نہیں کرتا بلکہ اس پر حاوی ہونے کے باعث خدا کو بھی اپنی انا میں مدغم کر لیتا ہے۔ زندگی پیہم انجذابی حرکت کا نام ہے اور اپنی راہ کی تمام مزاحمتوں کو اپنے آپ میں ضم کر لینے پر قدرت رکھتی ہے۔ خواہشات اور مقاصد کی مسلسل تخلیق میں جوہرِ حیات پنہاں ہے۔ اپنی بقا اور توسیع کے لئے جوہر حیات نے بعض وسائل کو ایجاد کیا ہے

یا انھیں فروغ دیا ہے مثلاً حواس، عقل وغیرہ۔ یہ وسائل مزاحمتوں پر قابو پانے میں مدد دیتے ہیں۔ کارزارِ حیات میں سب سے بڑی سدِ راہ مادّہ یا فطرت ہے۔ فطرت شرِ محض نہیں کیونکہ وہ حیات کی مخفی صلاحیتوں کی بار آوری میں مددگار ثابت ہوتی ہے۔

اپنی راہ میں حائل تمام مزاحمتوں پر قابو پانے کے ذریعے انا آزادی سے ہم کنار ہوتی ہے یہ ایک حد تک خود مختار اور ایک حد تک پابند ہے۔ انتہائی خود مختار فرد یعنی خدا کی جانب رجوع کرنے کے ذریعہ انا مزید آزادی حاصل کرسکتی ہے۔ مختصراً حیات اسی جدوجہد آزادی کا نام ہے۔

انسان میں مرکزِ حیات انا یا شخصیت کے طور پر جلوہ گر ہوتا ہے۔ شخصیت کشاکش کی ایک کیفیت ہے اور شخصیت کا فروغ اسی کشاکش پر منحصر ہے۔ اگر یہ کیفیت نہ ہوتی تو تساہلی اور بے عملی پیدا ہو جاتی ہے چونکہ شخصیت یا یہ کیفیت کشاکش انسان کا بیش قیمت سرمایہ ہے لہٰذا انسان کو تساہلی کا شکار ہونے سے اجتناب کرنا چاہیئے۔ کشاکش کی کیفیت ہی ہمیں دوام سے سرفراز کرتی ہے۔ غرضیکہ شخصیت ہمارے لئے ایک کسوٹی فراہم کرتی ہے اور اسی کسوٹی کی روشنی میں خیر اور شر کا مسئلہ حل ہوتا ہے۔ ہر وہ شے جو استحکامِ شخصیت کا باعث بنتی ہے وہ خیر ہے اور ہر وہ شے جو شخصیت کو کمزور کرتی ہے شر ہے۔ شخصیت ہی کے نقطۂ نظر سے آرٹ، مذہب اور اخلاقیات کے بارے میں رائے قائم کرنا چاہئے۔ افلاطون پر میری تنقید کا منشا ایسے تمام فلسفیانہ افکار کی مذمت کرنا ہے جو زندگی کے بجائے موت کو منزلِ مقصود متصور کرتے ہیں۔ ان نظامہائے فکر میں کارزارِ حیات کی سب سے بڑی سدِ راہ یعنی مادے کو مطلق نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور یہ ہمیں زندگی سے نبرد آزما ہونے کے بجائے زندگی سے فرار کی تعلیم دیتے ہیں۔

جس طرح انا کی آزادی کے حصول میں مادّہ مانع ہوتا ہے اسی طرح حصول دوام میں وقت سدِ راہ بنتا ہے، برگساں کے مطابق وقت ایک خطِ لامحدود نہیں (یہاں 'خط' مکانی معنی میں مستعمل ہوا ہے)۔ ہمیں چار و ناچار اس خط سے گزرنا پڑتا ہے۔ زماں کا یہ تصور مصنوعی ہے، زمانِ

خالص کا کوئی طول نہیں ہوتا۔ شخصی دوام ایک آرزو ہے اور جدّ و جہد کے ذریعہ اس کا حصول عین ممکن ہے۔ اس کا انحصار بڑی حد تک زندگی میں ایسے طرزِ فکر و عمل اختیار کرنے رہے جو ہمارے اندر کشاکش کی کیفیت کو برقرار رکھے۔ بدھ مت، عجمی تصوف اور اس کی پروردہ اخلاقیات سے اس مقصد کو حاصل نہیں کیا جاسکتا لیکن یہ نظامہائے فکر بالکل ہی بے مصرف نہیں کیونکہ محنتِ شاقہ کے بعد ہمیں مسکّن اور مسکّر اشیاء کی حاجت ہوتی ہے۔ مذکورہ نظام فکر و عمل ایام حیات میں شب کی حیثیت رکھتے ہیں۔ غرضیکہ اگر ہماری توجہ کیفیت کشاکش کو برقرار رکھنے پر مرتکز ہو تو ہم سانحۂ موت سے متاثر نہیں ہوتے۔ موت کے بعد آرام کا ایک وقفہ ہے جسے قرآن نے ''برزخ'' سے تعبیر کیا اور یہ وقفہ یومِ حشر تک رہے گا۔ اس وقفۂ آرام میں صرف ایسی انائیں برقرار رہ پائیں گی جنھوں نے اپنی زندگی میں اس کے لئے تیاری کی تھی۔ حالانکہ حیات اپنے ارتقاء میں تکرار کی قائل نہیں لیکن برگساں کے نظریات کے مطابق جسم کا از سرِ نو زندہ ہونا عین ممکن ہے۔ ولڈن کار (Wildon Carr) نے بھی اس خیال کی تائید کی ہے۔ آنات میں وقت کی تقسیم کے ذریعہ ہم وقت کی مکانیت کو فروغ دیتے ہیں اور بعد میں اس پر قابو پانے میں دشواریوں سے دوچار ہوتے ہیں۔ وقت کی اصل ماہیت کا ادراک ہم خودشناسی کی مدد سے کر سکتے ہیں۔ حقیقی وقت خود زندگی ہے جو حاصل شدہ شخصیت کے ذریعہ اپنے آپ کو قائم و دائم رکھتی ہے۔ جب تک وقت کے بارے میں ہمارا نقطۂ نظر مکانی رہے گا ہم وقت کے اسیر رہیں گے۔ مکانی وقت ایک ایسی زنجیر ہے جسے زندگی نے اپنے لئے وضع کیا ہے تاکہ وہ اپنے گردوپیش کا انجذاب کر سکے۔ درحقیقت ہم زماں سے ماوراء ہیں اور اس زندگی ہی میں ماورائیت کا ادراک ہمارے لئے ممکن ہے۔ البتہ یہ انکشاف محض وقتی ہو سکتا ہے۔

عشق انا کو مستحکم کرتا ہے۔ عشق کی اصطلاح یہاں بہت وسیع معنی میں استعمال کی گئی ہے اور اس سے مراد انجذاب کی خواہش ہے۔ اس کی ارفع ترین شکل اقدار اور مقاصد کی تخلیق اور ان

کے حصول کی جد و جہد ہے۔ عشق عاشق و معشوق دونوں کو انفرادیت سے سرفراز کرتا ہے۔ منفرد ترین انفرادیت کی تحصیل کی کوشش طالب کو منفرد کرتی ہے اور مطلوب کی انفرادیت سے اسے ہمکنار کرتی ہے کیونکہ اس کے سوا کوئی اور شے طالب کے لئے قابل قبول نہیں ہوتی جس طرح عشق استحکامِ انا کا سبب ہوتا ہے اسی طرح سوال یا طلب انا کو ضعیف کرنے کا باعث ہوتا ہے۔ ہر وہ شے جو بغیر ذاتی کوشش کے حاصل ہو جائے سوال کے ذیل میں آتی ہے۔ وہ بیٹا جو اپنے صاحب ثروت باپ کی دولت کے باعث مالدار بن جاتا ہے۔ درحقیقت فقیر ہوتا ہے اس نکتے کا اطلاق ان تمام افراد پر بھی ہوتا ہے جو دوسروں کے رحم و کرم کے محتاج ہوتے ہیں۔ غرضیکہ استحکام انا کے لئے عشق یعنی انجذابی قوت کا فروغ اور سوال یعنی بے عملی سے اجتناب ضروری ہے۔ مسلمانوں کے لئے اس انجذابی فعل کا بہترین اسوہ سیرت نبوی میں ملتا ہے۔

نظم کے دوسرے حصے میں میں نے اسلامی اخلاقیات کے عمومی اصولوں کی جانب اشارہ کیا ہے اور تصورِ شخصیت کے ضمن میں ان کے مفہوم کو واضح کیا ہے۔ تحصیل انفرادیت کے لئے انا کو ان تین مراحل سے گزرنا ہوتا ہے۔ (۱) اتباع شریعت (۲) ضبط نفس جو خود آگہی یا انا کی ارفع ترین شکل ہے (۳) نیابت الٰہی - انسان کے ارتقا کی تیسری اور آخری شکل نیابت الٰہی ہے۔ نائب سے یہاں مراد خلیفۃ اللہ ہے جو کامل ترین انا، انسانیت کی معراج اور ذہنی اور جسمانی لحاظ سے انسانیت کے نقطۂ عروج کا علامیہ ہے۔ اس شخصیت میں ذہنی تنازعات کے بجائے ایک نوع کی ہم آہنگی ملتی ہے اور عظیم ترین قوت اور اعلیٰ ترین علم دونوں کی تجمیع جلوہ گر ہوتی ہے۔ خلیفۃ اللہ کی زندگی میں فکر و عمل اور عقل و جذبہ ایک وحدت اختیار کر لیتے ہیں وہ شجر انسانیت کا آخری ثمر ہے۔ اس منزل تک رسائی اور دوران ارتقاء متعدد مصائب کا درپیش ہونا بالکل فطری ہے۔ وہ بنی نوع آدم کا امام ہوتا ہے اور اس کی سلطنت سلطنت الٰہیہ ہوتی ہے۔ وہ اپنے خواص سے دوسروں کو مستفیض کرتا ہے اور انھیں اپنے سے قریب تر لاتا ہے۔ عمل ارتقاء میں ہم جتنی زیادہ پیش رفت

کریں اتنا ہی زیادہ ہم اس کا تقرب حاصل کریں گے۔ اس قرب کے حصول کے ذریعہ ہم اپنی زندگی کو ارفع تر بناتے ہیں۔ انسانیت کا فکری اور جسمانی ارتقاء اس کے ظہور کے لئے شرط ماقبل ہے۔ فی الحال یہ محض ایک خواب ہے لیکن انسانیت زیر ارتقاء ہے اور ایسی مثالی نسل کی پیدائش کے لئے کوشاں ہے جو اس مردِ کامل کو جنم دے سکے۔ غرضیکہ دنیا میں حکومت الٰہیہ کا قیام ایسے منفرد افراد کے وجود پر منحصر ہے جن کا امام ممکنہ حد تک انتہائی منفرد شخص ہو۔ نطشے کے ہاں اس مثالی نسل کا مبہم سا تصور ملتا ہے لیکن لادینیت اور اشرافی عصبیت کے باعث یہ تصور بالکل داغدار ہوگیا ہے''۔

میں سمجھتا ہوں کہ سب ہی لوگ اس سے اتفاق کریں گے کہ 'اسرار خودی' کا مذکورہ بالا خاکہ ہماری گہری توجہ کا طالب ہے۔ ظاہر ہے نظم میں یہ مواد ایک مختلف انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ فکری جرأت اور اس کا اظہار نظم میں اتنا زیادہ نمایاں نہیں ہے اسی طرح جذبات وتخیلات کے آگے منطقی استدلال ماند پڑ گیا ہے اور ذہن سے پہلے قلب مسخر ہو جاتا ہے۔ نظم شاعر کی مادری زبان میں نہ ہونے کے باوجود بھی فنی لحاظ سے انتہائی قابل لحاظ ہے۔ لفظی نثری ترجمے میں ممکنہ گنجائش کو ملحوظ رکھتے ہوئے میں نے نظم کے محاسن کو ترجمے میں منتقل کرنے اور برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اصل نظم میں ایسے متعدد بند ہیں جو ایک بار بھی پڑھنے کے بعد حافظے سے محو نہیں ہوتے۔ مثال کے طور پر مردِ کامل کا تذکرہ جس کی آمد کی دنیا منتظر ہے اور وہ شاندار مناجات جس پر نظم کا خاتمہ ہوتا ہے۔ جلال الدین رومی کی مانند اقبال بھی اپنے کلام میں حکایات اور تمثیلات استعمال کرتے ہیں جس کے باعث وہ اپنے مافیہ کو کہیں زیادہ مؤثر طور پر ادا کرنے پر قادر ہو جاتے ہیں۔ بصورت دیگر اس خوبی کا پیدا ہونا ممکن نہیں۔

منظر عام پر آتے ہی 'اسرار خودی' نے ہندوستانی مسلمانوں کی نوجوان نسل کو مسحور اور مسخر کرکے رکھ دیا۔ ایک نوجوان نے لکھا ہے، ''اقبال ہمارے درمیان مسیحا کے طور پر نمودار ہوئے

ہیں اورانہوں نے تنِ مردہ میں زندگی پھونک دی ہے''۔ یہ دیکھنا باقی ہے کہ یہ بیدار افراد کس سمت میں پیش رفت کرتے ہیں۔ کیا وہ بہشت کے شاندار لیکن بعید تصور ہی پر قانع رہیں گے یا وہ شاعر کے پیش کردہ مقصود سے الگ کوئی نیا نظریہ یا نیا مقصد تلاش کریں گے۔ حالانکہ اقبال نے نظریۂ قومیت کی بالصراحت مذمت کی ہے لیکن ان کے معتقدین نے اس کی تاویل کرنا شروع کر دی ہے۔

میں اس بارے میں کوئی پیشن گوئی نہیں کرسکتا کہ یہ تصنیف کس حد تک لوگوں کو متاثر کرے گی۔ اقبال کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ''وہ اپنے دور کی شخصیت بھی ہیں اور اسی کے ساتھ اپنے عہد سے ماوراء بھی ہیں اور اپنے دور سے غیر مطمئن بھی''۔ ہم ان کے افکار کو ان کے ہم مذہب افراد کے کسی مخصوص طبقے کے نظریات نہیں قرار دے سکتے۔ ان کے افکار مسلم ذہن میں انقلابی تبدیلی کے مرادف ہیں اور ان افکار کی قدر و قیمت کے ضمن میں یہ امر ہرگز مانع نہیں کہ مذکورہ تبدیلی کا مستقبل میں واقع ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے۔

قارئین اور مصنفین

ہربرٹ ریڈ

ہمارے رسائل و جرائد میں معیاری تنقید کے نمونے ایسے عنقا ہیں کہ جب کبھی کوئی معیاری تحریر شائع ہوتی ہے میں اس کی جانب توجہ مبذول کرانا اپنا فرض سمجھتا ہوں۔ میں ڈی. ایچ. لارنس کی تحریروں کا بالعموم کچھ زیادہ قائل نہیں ہوں لیکن The Nation کے تازہ شمارے میں وہٹمین (Whitman) پر ان کا مضمون میرے خیال میں بھر پور تنقید کا نمونہ ہے۔ مضمون کا موضوع تخلیقی شان کا حامل ہے۔ اس کا ابھی تک اطمینان بخش حد تک مطالعہ نہیں کیا گیا ہے، اور چونکہ یہ موضوع غرّہ پسند عروض دانوں، ادبی ماہر الانساب اور دوسرے علمی سراغ رسانوں کے دائرہ کار کی رسائی سے باہر ہے اس لئے نقاد ہر سلسلے میں دوٹوک بات کہنے اور طبع آزمائی پر اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے۔ لارنس نے ان میں سے ہر مطالبے کو بحسن و خوبی پورا کر دیا ہے اور گو میرا مقصد اس کے افکار کی تکرار نہیں ہے البتہ میں اس کے تجزیے کی صلابت پر ضرور گفتگو کروں گا۔ اس تجزیے کی مدد سے Calamus میں وہٹمین کے فنی بلوغ کی انتہائی اہمیت کو نمایاں کیا گیا ہے۔ تمام جدید مصنفین میں صرف وہٹمین ہی اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں کہ انسانوں میں اجتماع ضدین پایا جاتا ہے زندگی کی موثر اور آخری حقیقت کے بارے میں وہٹمین تک کا رویہ تشویش اور سنجیدگی سے عبارت ہے۔ وہ مردانہ عشق کے اسرار و رموز کو آشکار کرتا ہے، یعنی رفقاء کے درمیان محبت۔ اور یہی رفاقت نئے نظام عالم، نئی جمہوریت کے استحکام کی اساس ہے۔ روحِ انسانی کا آخری اور اہم ترین فریضۂ دوستی، رفاقت اور مردانہ عشق سے عہدہ برآ ہونا ہے۔ یہ تجزیہ

بالکل درست ہے اور اس کا اطلاق انتہائی موزوں شاعر پر کیا گیا ہے۔ کسی بھی تجزیئے یا تنقید سے قطع نظر، یہ شاعر اپنی تصانیف کے آئینے میں انتہائی پُر اثر اور وقیع نظر آتا ہے۔ یہ شاعر بلاشبہ اپنے عہد اور اپنے ملک کی حدود سے بھی ماوراء ہے بلکہ ہمارے عہد اور ہمارے ملک کی حدود سے بھی ماوراء ہے۔ مجھے صحیح علم تو نہیں لیکن مجھے محسوس ہوتا ہے کہ اس شاعر کی اہمیت کا احساس وادراک عنقا ہے۔ یہ ایک نسوانی دور یا صنف نازک سے فرط تعلق کا عہد ہے جب کہ وہٹمین بزبان خود مردانہ صفات کا پیکر ہے اور اسی باعث مردانہ عہد کا شاعر ہے۔ کیا وہ عظیم ترین جدید شاعر ہے؟ ہاں میں لارنس کے خراج تحسین سے متفق ہوں۔ ہم دانستہ طور پر اس شاعر کی عظمت سے چاہے کتنا بھی آنکھیں چرائیں میں یہ سمجھتا ہوں کہ انسانیت لاشعوری طور پر وہٹمین کے نصب العین کی تکمیل کی جانب گامزن ہے وہ بڑی حد تک دور جدید کے آفاقی اور لاشعوری ذہن کا نمائندہ ہے۔ اس نے مرد کی گروہی جبلت کا خوب اظہار کیا ہے کیونکہ نسوانی نظریات کے بڑھتے ہوئے غلبے اور معاشی مسائل کی یلغار کے خلاف مدافعت کرنے کے لئے مرد رفاقت کی نئی جہتیں تلاش کرنے پر مجبور ہے۔ وہٹمین کے خیال میں "اس رفاقت کی تعبیر وتشریح کرنا خاصا دشوار امر ہے لیکن اگر اسے اخلاق ومعاشرت اور ادب کے ذریعے فروغ دیا جائے تو مستقبل میں یہ تحفظ اور بہتر امکانات کی ضامن ہے"۔ وہٹمین کے اس خیال کی عملی طور پر تصدیق امریکی خانہ جنگی کے زمانے میں ہوئی۔ Drum-Taps دنیا کی بہترین جنگی نظمیں ہیں اور ان کی یادگاری حیثیت آئندہ بھی برقرار رہے گی۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حالیہ جنگ میں حساس اور باشعور افراد کا بنیادی تجربہ انھی مردانہ جذبات کی توثیق تھا لیکن اس نکتے کو سپاٹ نثر کی مدد سے واضح کرنا ایک دشوار امر ہے۔

اپنے تجربے میں لارنس نے وہٹمین کے ہاں عدم صداقت کے عنصر کی بجا طور پر نشاندہی کی ہے کیونکہ اپنی تمام تر عظمت کے باوصف وہٹمین نقائص وعیوب سے کلی طور پر مبرّا شاعر نہ تھا۔ البتہ اس پہلو کو نمایاں کرنے کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے۔ رومانوی لامتناہیت اور

وحدۃ الوجودی (Deliquescence) کی مانند یہ عنصر بھی بالکل واضح ہے مگر اس کے پہلو بہ پہلو نظم و ضبط، قطعیت اور ارتکاز کی صفات احساسات و جذبات کی بھرمار پر غالب ہیں۔ اس اعتبار سے وٹمین کی عبقریت کا بہترین اظہار یا اس کے فن کی مکمل تعبیر و تشریح خود وٹمین ہی کی ایک تحریر میں ملتی ہے جو Democratic Vistas کے صفات میں ایک تشریحی حاشیے کے طور پر موجود ہے۔ لہٰذا میں اس تحریر کا اقتباس پیش کرنے میں بالکل حق بجانب ہوں:

> ادب فنی کے پیرایۂ بیان کا درجۂ کمال اور اس کے ذریعے روحِ انسانی کو حاصل ہونے والے سرور و انبساط جیسے نکات مابعد الطبیعات سے علاقہ رکھتے ہیں۔ عالم ارواح اور خود روح کے اپنے اسرار و رموز اور ہمارے وجود کے تشخص کی لافانیت جیسے امور بھی اسی شعبۂ علم سے متعلق ہیں۔ ہر دور میں انسانی ذہن ایسے سوالات سے برسرِ پیکار رہا ہے، خواہ انسان کا تعلق کسی عہد اور کسی قوم سے ہو۔ اور اس میدان کے سرکردہ اہلِ قلم، خواہ وہ جدید ہوں یا قدیم، ان کی عظمت کا متفقہ طور پر اعتراف کیا جاتا ہے۔ ایسے مصنفین بنی نوع انسان کو ہمیشہ عزیز و محبوب رہے ہیں۔ خواہ اپنی کاوشوں کے صلے میں انھیں معاوضے کی گراں قدر رقم ملے یا نہ ملے لیکن وہ اولمپیائی کھیلوں کے فاتحین کی مانند طرۂ امتیاز کے حامل ہوتے ہیں اور ان کی تصانیف جمالیاتی اعتبار سے ناقص ہونے کے باوجود زندہ جاوید رہیں گی۔ شاعری اور ادب بنیادی طور پر مذہبی ہیں اور رہیں گے۔ ہندوستان کے وید، زرتشت کی Nackas، یہودیوں کی تلمود اور عہد نامۂ عتیق، مسیح اور ان کے حواریوں کی انجیل، افلاطون کی تحریریں، محمدؐ کا قرآن، سوروں کی نظموں کے مجموعے سے لے کر ہمارے دور میں سوئڈن بورگ،

لئیبز، کانٹ اور ہیگل کے شہ کاروں میں انسانی جذبات واحساسات، مادی و
آفاقی مظاہر، مذہبی طرز بیان، اسرار ورموز کا عرفان، غیب اور مستقبل کا
ادراک، اللہ کی ہمہ جائیت اور کائنات کے الوہی مقصد جیسے نکات کبھی بھی
نظروں سے اوجھل نہیں ہوتے بلکہ بالواسطہ طور پر یہ نکات آشکار ہوتے
رہتے ہیں اور اسی باعث یہ شہ پارے ادب کے حقیقی عروج ورفعت کے
مظہر ہیں اور اپنے ارتفاع کے لحاظ سے زمین کے عظیم پہاڑوں کے مثل
ہیں۔

یہ تعبیر ادب کی اصل ماہیت سے زیادہ ادب میں پوشیدہ امکانات سے متعلق ہے۔ اس تعبیر کی مدد سے جمالیاتی طرز بیان کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ جہاں تک مذکورہ شہ کاروں کے جمالیاتی اعتبار سے ناقص ہونے کا سوال ہے، عظیم ادبی فن پارے کسی طرح بھی جمالیاتی اعتبار سے ناقص نہیں ہوسکتے۔ ان میں پنہاں قوتِ فکر ایک طرز کی بنیاد فراہم کرتی ہے۔ ان تصریحات کی حدود میں وہٹمین کا پیش کردہ عینی نظریہ تنقیدی ہونے کے علاوہ قابل عمل بھی ہے اور براہ راست استعمال کے لائق بھی۔ اس نظریے کا اطلاق میرے خیال میں تمام معاصر شعراء میں صرف ایک ایسے شاعر پر موزوں ہے جو ہمارا ہم وطن ہے نہ ہم مذہب۔ صرف یہی شاعر اس کسوٹی پر پورا اترتا ہے۔ میری مراد اقبال سے ہے جن کی نظم ''اسرار خودی'' کا ڈاکٹر رینالڈ نکلسن نے حال ہی میں اصل فارسی سے ترجمہ کیا ہے اور اسے میکملن سے شائع کیا ہے آج جبکہ ہمارے مقامی متشاعر حضرات کیٹس کی زمین میں بلبلوں اور پرندوں کے موضوعات پر تضمینیں تحریر کرنے میں مصروف ہیں لاہور میں ایک ایسی نظم شائع ہوئی ہے جس کے متعلق یہ مشہور ہے کہ اس نے نوجوان ہندی مسلمانوں کو بالکل مسحور کر کے رکھ دیا ہے۔ ایک صاحب رقمطراز ہیں: اقبال ہمارے درمیان مسیحا کے روپ میں ظاہر ہوئے ہیں۔ انھوں نے جسد مردہ میں نئی زندگی پھونک دی ہے''۔ ممکن ہے کہ آپ یہ دریافت

کریں کہ اس عطائی نسخے میں آخر کیا شے ہے جس نے عوام کے احساسات و جذبات کو مرتعش کر کے رکھ دیا ہے۔ جواب میں یہ کہا جاتا ہے اور میں بھی اس خیال سے متفق ہوں کہ یہ نظم نہ تو کوئی عطائی نسخہ، نہ شیخی بازی پر مبنی وطن پرستی اور نہ کفارے کا کوئی عقیدہ ہے بلکہ اس نظم میں جدید فلسفے کے تمام ادوار کا جوہر سمٹ کر آ گیا ہے اور کثرتِ افکار سے وحدت خیال برآمد ہوئی ہے اور مختلف مکاتب کی پُر اسرار منطق سے آفاقی انداز کی تخلیقیت نمودار ہوئی ہے۔

اقبال نے قطعیت کے ساتھ نطشے سے متاثر ہونے کی تردید کی ہے لیکن دونوں میں موازنہ ناگزیر ہے۔ نطشے کا فوق البشر اور اقبال کا مردِ کامل محض ضمنی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں البتہ اوّل الذکر کی بنیاد اشراقیت کی غیر حقیقی سماجیات پر ہے جب کہ موخر الذکر کا تصور پختہ تر بنیادوں پر استوار ہے کیونکہ یہ مثالی بہترین انسان خواہ سقراط ہوں یا مسیح یا محمدؐ۔ فطرت کی تخلیقی قوتوں کا ثمر ہیں، کسی جبریت کا نتیجہ نہیں۔ مردِ کامل اپنی خصوصیات کے اعتبار سے جمہوری ہے۔ یہ تصور اس روحانی اصول سے ماخوذ ہے کہ ہر انسان مخفی قوت کا مرکز ہے اور ایک مخصوصِ کردار کے فروغ کے ذریعے انسان میں پنہاں صلاحیتوں کو بارآور بنایا جا سکتا ہے۔ یہ ایک قابل عمل عینی نمونہ ہے اور اسی باعث وہٹمین کے Divine Average سے مماثل ہے البتہ اس خواہش کے پس پشت تین خیالات کارفرما ہیں جو صرف پیش بینی کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ اس عقیدے کی بنیاد مذہبی ہے کہ انسان خدا کے نام سے موسوم الوہی قوت کی کشش کے زیر اثر نمود و ارتقاء حاصل کرتا ہے۔ سائنسی لحاظ سے اس کی اساس یہ مفروضہ ہے کہ امتدادِ زمانہ کے ہاتھوں ایک ایسی تخلیقی قوت نمودار ہوتی ہے جو شعور کو آگہی بخشنے کے باعث انسان کی صلاحیت فہم و ادراک کو بھی تقویت دیتی ہے۔ بابعد الطبیعات کی رو سے مذہبی اور سائنسی پہلو باہم دگر منسلک و مربوط ہیں۔ اس نظم کے دیباچے سے اقبال کا درج ذیل اقتباس پیش کرتا ہوں:

حیات ایک مسلسل انجذابی حرکت ہے اور انجذاب کی مدد سے

اس راہ کے تمام موانع کا سدِّ باب کرنے پر قادر ہے۔ روح حیات خواہشات اور مقاصد کی مسلسل تخلیق ہے اور اپنے فروغ و بقا کے لئے اس نے اپنے وجود کے بعض ذرائع و وسائل مثلاً حواس، عقل وغیرہ کو ترقی دی ہے تاکہ موانع کا انجذاب ممکن ہو۔ مادّہ راہِ حیات میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ فطرت محض شر نہیں کیونکہ یہ زندگی کی داخلی قوتوں کے آشکار ہونے میں ممد ثابت ہوتی ہے۔

غرضیکہ زندگی جہادِ آزادی ہے اور جہاد کا طریقۂ کار انا کی تربیت ہے یا محمدؐ کے الفاظ میں ''تم اپنے آپ میں صفات خداوندی پیدا کرو''۔ یہ قول وہٹمین کے ان الفاظ کی یاد دلاتا ہے: ''میں تکمیل شدہ اشیاء کی انتہا ہوں اور آئینے میں خود اپنی شبیہ میں جلوۂ خداوندی دیکھتا ہوں''۔ نطشے نے اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے: ''اے ہم نفس/ ہم نشیں/ رفیق مخلوقات! خالق حقیقی تمہارا منتظر ہے''۔ درحقیقت ہر فلسفے اور ہر مذہب میں تکمیل انا کا یہ نظریہ ملتا ہے۔ انسان نفسیاتی اعتبار سے کسی ایسی الوہیت کو قبول نہیں کرسکتا جو خود اکی ذات میں آشکارا نہ ہو۔ یہ ایک مادّی حقیقت بھی ہے۔ وہٹمین یا نطشے کے بالمقابل اقبال کے ہاں اس حقیقت کا واضح تر ادراک پایا جاتا ہے۔ وہٹمین کا Divine Average غیر واضح اور مبہم ہونے کے باعث کسی مثالی نمونے میں متشکل نہیں ہوتا۔ نطشے کا فوق البشر سماج دشمن ہونے کے علاوہ خلقی طور پر غیر حقیقی ہے۔ لیکن اقبال کا مردِ کامل Divine Average بھی ہے اور ہمدم و دمساز بھی۔ یہ عبد بھی ہے اور معبود بھی۔

اقبال پر حلاّج کا متصوفانہ اثر

این میری شمل

اقبال اپنی زندگی کے آخری دور میں نویں صدی کے صوفی حسین بن منصور کے افکار سے متعارف ہوئے (حسین بن منصور تاریخ کے صفحات میں حلاّج کے نام سے معروف ہیں) اس سے قبل اقبال نے اپنی تصنیف Development of Metaphysics in Iran (1906) میں حلاّج کے متصوفانہ افکار کی شدید مذمت کی تھی۔ اقبال کے رویے میں اس تبدیلی کا اظہار ''جاوید نامہ'' میں ملتا ہے، جو ان کے تخلیقی دور کی آخری تصنیف ہے۔

''جاوید نامہ'' کے آخری حصے میں حلاّج، غالب اور طاہرہ تینوں بطورِ زندیق پیش کئے گئے ہیں۔ دینی پیشواؤں کی جائے قیام، فلک مشتری میں یہ تینوں صوفی شعراء گھومتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ان عظیم عاشقوں کے جذبۂ خالص سے متاثر ہو کر اقبال وجود اور عدم وجود، قضا و قدر اور پیغمبروں اور شیطان کے کردار جیسے اسرار پر غور و فکر کرتے ہیں۔ آسمان مشتری پر مقرب خاص حلاّج ہیں۔ جب کہ طاہرہ اور غالب صرف دو مختصر گیت پیش کرتے ہیں۔

حلاّج کے افکار سے اتنی تاخیر سے واقفیت اقبال کے لئے اس اعتبار سے مفید ثابت ہوئی کہ وہ اپنے تصورات عشق اور ان تصورات کی مسلم ہندوستان میں اہمیت جیسے نکات کو متعین شکل دے سکے۔ اقبال پر حلاّج اور ان کی تصانیف کے اثر کا جائزہ لینے کے لئے حلاّج کی حیات اور ان کے متصوفانہ افکار کا مطالعہ ضروری ہے۔

حسین ابن منصور حلاّج 859ء میں ایران کے ایک چھوٹے سے قصبے بائدہ میں پیدا

ہوئے۔ اپنے آبائی وطن فارس سے حلاج بغداد منتقل ہو گئے جو نویں دسویں صدی میں تصوف کا مرکز تھا۔ بغداد میں کلاسیکی تصوف کی روایت کی ابتدا سادہ منش، مرتاض مبلغ حسن بصری (م ۷۲۸ھ) اور عاشق پُرشوق رابعہ بصری (م ۸۰۱ھ) سے ہوئی۔ اس سلسلۃ الذہب کے دیگر نمائندے معتدل مزاج اور ضبطِ نفس کے پیکر حارث بن الاسد محاسبی (م ۸۳۷ھ) اور سرّی السقطی ہیں۔ اس روایت کا اختتام جنید (م ۹۱۰ھ) پر ہوا۔ ان عظیم اساتذہ کے علاوہ کثیر تعداد میں صوفیاء کرام معرفت خداوندی، عشق الٰہی، توحید میں محو فنافی اللہ اور بقاباللہ کی باطنی آگہی کے لئے کوشاں رہتے تھے۔

دیگر صوفیاء سے حلاج کے مراسم تھے لیکن اپنے استاد جنید سے حلاج کے تعلقات بہت خوشگوار نہ تھے (یہ کہا جاتا ہے کہ جنید نے حلاج کو بددعا دی تھی) حلاج نے مکے کا سفر کیا اور وہاں سال بھر قیام کرنے کے بعد آپ غالباً یوگا کی ریاضتوں کا علم حاصل کرنے کے لئے ہندوستان گئے۔ ۹۱۳ء میں آپ کے بغداد واپس آنے کے بعد حکومت نے بیشتر فقہاء کے مشورے سے آپ پر سوئے عقیدت اور کرامتیوں کے ہمراہ بغاوت میں ملوث ہونے کے الزامات عائد کئے۔ حلاج کو گرفتار کرلیا گیا اور ۲۶/ مارچ ۹۲۲ء کو بے رحمی کے ساتھ ان کو تہ تیغ کر دیا گیا۔ اکثر معاصر صوفیاء کا خیال ہے کہ حلاج کی سزا رضائے الٰہی کا نتیجہ تھی کیونکہ انھوں نے عشق خداوندی کے اسرار کو بے باکی کے ساتھ فاش کیا تھا۔ ان کا قول ''انا الحق'' راسخ العقیدہ مسلمانوں اور اعتدال پسند صوفیاء کے لئے قطعاً ناقابل قبول تھا۔ اسی باعث بیشتر معاصر صوفیاء (قطع نظر شیخ ابن الخفیف اور علی رضبری کے) نے نہ تو حلاج کے متصوفانہ نظریئے ''ھوھو'' سے اتفاق کیا اور نہ ہی ان کے زبانِ زدِ عام قول ''انا الحق'' کا ادراک کیا۔ یہ قول ایسے خدامست عاشق کا نعرہ نہیں ہے جس کے ہاتھ سے ضبط نفس کا دامن چھوٹ گیا ہو بلکہ یہ قول حلاج کے متصوفانہ نظریات کا لب لباب ہے۔ اس قول کی تعبیر و تشریح وحدۃ الوجودی فکر کی روشنی میں نہیں کرنا چاہیے۔

تختۂ دار پر چڑھنے کے کچھ عرصے بعد ہی حلاج کی شخصیت نے افسانے کا رنگ اختیار کرلیا تھا۔ یہ تبدیلی غالباً ان کی شخصیت کی بہتر تفہیم کے باعث رونما ہوئی۔ اب وہ نمایاں طور پر ایسی شخصیت تسلیم کیے جاتے ہیں جس نے حکم الٰہی کو بجالانے کے لئے برضا ورغبت جدوجہد کی اور اس راہ میں ذاتی آلام ومصائب برداشت کرنے سے دریغ نہیں کیا۔ وہ ایسے عظیم عاشق کا اسوہ بن گئے ہیں جو اپنے لامتناہی عشق کی راہ میں خون بہا کر اور تختۂ دار پر چڑھ کر منصور ہوتا ہے۔ ایران کے عظیم ترین صوفی شاعر جلال الدین رومی (م ۱۲۷۳ء) نے ایک جگہ منصور حلاج کو شاخ پر لگے ہوئے سرخ گلاب سے تشبیہ دی ہے۔ رومی کی مشہور ''مثنوی'' اور دیوان اس شہید عشق سے متعلق تلمیحات سے پُر ہیں۔ حلاج کی متصوفانہ شخصیت اور افکار کا بڑا واضح عکس فریدالدین عطار کی نثر ونظم دونوں میں ملتا ہے۔ وہ حلاج کو اپنا روحانی مرشد مانتے تھے اور فارسی سے آشنا دنیائے ادب میں انھوں نے حلاج کے نام کو زندگی بخشی۔

ترکی شاعری میں ابتداء ہی سے حلاج کی داستان عشق اور اس راہ میں درپیش خطرات اور مصائب کا ذکر ملتا ہے۔ ترکی شاعر نسیمی (م ۱۴۱۷ء) نے حلاج کی حیات کے متعدد واقعات کا تفصیلی تذکرہ کیا ہے۔ اپنے مرشد ہی کے مانند نسیمی بھی آزاد خیالی کی پاداش میں قتل کیے گئے اور اس طرح مناجات کے لئے انھوں نے بھی اپنے لہو سے وضو کیا۔ سولہویں صدی میں پیر سلطان ابدال گرفتار کیے گئے اور وہ اپنے اوپر پھینکے جانے والے پتھروں سے نہیں بلکہ اپنے دوستوں کے پھینکے ہوئے گلاب سے مجروح ہوئے۔ حلاج بھی اسی طرح اپنے شاگرد شبلی کے پھینکے ہوئے گلاب سے زخمی ہوئے تھے۔۔ حلاج کی تصانیف کا حوالہ دیئے بغیر مشرقی شعراء نے عشق حقیقی کے علائم حلاج ہی سے مستعار لئے ہیں۔ پروانے کا آگ میں ازخود اپنی جان قربان کردینا فنافی اللہ کے لئے صدیوں پرانی علامت ہے۔ اپنی مشہور تصنیف ''کتاب الطواسین'' میں حلاج نے مختصر اور مربوط جملوں میں اس عاشق کی کیفیت بیان کی ہے جو اتصال کے بعد اپنے ارضی رفقاء

میں سے کسی کی جانب بھی مراجعت نہیں کرتا۔

قرون وسطیٰ میں حلاج محض پر درد عشق کے شعری ہیرو ہی نہیں بلکہ تصوف کی روایت کے مطابق نظریۂ وحدۃ الوجود کے علمبردار بھی متصور کئے جاتے تھے۔ تیرہویں صدی میں ابن عربی کے متصوفانہ فلسفے میں اس نظریۓ کے خدوخال کی تفصیلی وضاحت ملتی ہے۔ بعد کے مسلمان صوفیاء نظریۂ وحدۃ الوجود سے اس درجہ متاثر تھے کہ جنید اور حلاج کے علاوہ کلاسیکی صوفیاء کی تصانیف کا مطالعہ بھی ابن عربی کے وحدۃ الوجودی نظریے کی روشنی میں کیا جانے لگا۔ اسی فکر کا بہترین دلکش مظہر مسلم ہند کی شاعری بالخصوص پنجابی اور سندھی صوفیاء کے گیت ہیں۔

ابن عربی کے دور کے بعد خدا کی مطلقیت اور خدا اور انسان کے مابین خالق ومخلوق اور عاشق ومعشوق کی نسبت جیسے کلاسیکی تصوف کے نظریات یکسر بدل گئے اور ان نکات کی تفسیر ہسپانوی تھیوسوفیوں کے انداز فکر کے زیر اثر کی جانے لگی۔ حلاج کی یہی مسخ شدہ تصویر ہند وایران کی اس متصوفانہ شاعری میں نظر آتی ہے جس سے اقبال اپنے بچپن سے واقف تھے۔

پنجابی لوک گیت کے شاعر بلھے شاہ کی نظموں کے ذریعہ اقبال حلاج سے مزید آشنا ہوئے۔ ان نظموں میں حلاج کی تعریف وتوصیف اس بنیاد پر کی گئی کہ وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے خدا اور روح کی بنیادی وحدت کا پُر زور اعلان کیا۔ ان نظموں میں یہ خیال بھی ملتا ہے کہ حلاج وہ پہلے شہید عشق ہیں جنہیں عشق الٰہی کے رموز سے بے خبر متعصب علماء کے ہاتھوں ہلاک ہونا پڑا۔ اقبال اردو فارسی شاعری کے قدیم موضوع یعنی دار اور منبر کے مابین تنازعہ سے بھی بخوبی واقف تھے۔

وحدۃ الوجودی نظام فکر کے خطرناک مضمرات کے پیش نظر اقبال کو یہ متصوفانہ نظریات پسند نہیں آئے۔ ان کو اس امر کا احساس تھا کہ یہ انداز فکر اسلام کے الہامی پیغام سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ اپنے تحقیقی مقالے (۱۹۰۸ء) میں متصوفانہ مابعد الطبیعات کے ذیل میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

''یہ دبستان فکر حسین منصور الحلاج کے بعد سرتا سر وحدۃ الوجودی ہوگیا اور ہندوستانی ویدانت فکر، 'اہم برہما اسمی' کے عین مطابق منصور نے بھی ''انا الحق'' کا نعرہ بلند کیا۔ حلاج کے بارے میں کم و بیش انھی احساسات کا اظہار جون ۱۹۲۷ء میں شائع شدہ ''زبور عجم'' میں بھی ملتا ہے:

دگر از شنکر و منصور کم گوئے　　خدا را ہم براہ خویشتن جوئے

بخود گم بہر تحقیق خودی شو

انا الحق گو و صدیق خود شو

یہاں اقبال نے اپنشد کے عظیم ترین عالم شنکر اور حلاج کا ذکر ساتھ ساتھ کیا ہے۔ شنکر ویدانت کے اہم ترین فلسفی ہونے کے علاوہ تصوف لامحدود کے بھی علمبردار تھے۔ اپنے تحقیقی مقالے کے تحریر کرنے اور 'زبور عجم' کی تخلیق کے درمیانی وقفے میں حلاج کے متصوفانہ نظریات پر فرانسیسی مستشرق لوئی ماسینوں کے مطالعات اقبال کی نظر سے گزرے۔ حلاج کی کتاب ''کتاب الطواسین'' کے ذریعہ لوئی ماسینوں نے ۱۹۱۴ء میں دنیائے علم و ادب کو عجمی صوفیاء سے متعارف کرایا۔ آٹھ سال بعد ۱۹۲۲ء میں انھی موصوف نے حلاج پر ایک مہتم بالشان رسالہ La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj بھی تحریر کیا۔ غالباً ۱۹۱۸ء یا ۱۹۱۹ء میں اقبال نے کتاب الطواسین کا مطالعہ کیا۔ مولانا اسلم جیراجپوری کے نام اقبال کے خط مؤرخہ ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء میں اس تصنیف کا ذکر ملتا ہے۔ اور اقبال یہ اعتراف کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ حلاج کے بنیادی نظریات سے وہ اب 'کما حقہٗ' واقف ہوگئے ہیں۔ البتہ اس مشہور شہید عشق کے نظریات کے بارے میں اس وقت تک اقبال نے اپنی پسندیدگی کا اظہار نہیں کیا تھا۔

ماسینوں نے اس نکتے کو روشن کیا کہ حلاج کی مذہبی فکر کے مطابق رحمت خداوندی کے ذریعہ قلب مومن میں خدا کی ماورائیت اور خدا کا وجود دونوں بیک وقت جلوہ گر ہوسکتے ہیں۔

بشرطیکہ مومن روحانی ریاضتوں اور رسوم کی بجا آوری کے ذریعہ تزکیۂ قلب کر لے۔ انسان کی تخلیق کا مقصود دنیا میں محبت خداوندی کو عام کرنا ہے۔ انسان خدا کی شبیہہ ہے اور بر بنائے رحمت خدا نے اس مقصد کے لئے انسان کا انتخاب ابدالآباد تک کیا ہے۔ اس طرح انسان صفات الٰہی ''ھوھو'' سے متصف ہو جاتا ہے۔ آدم اور ان کی روح عدم وجود سے تخلیق کی گئی ہے۔ (خدا ان میں سرایت کئے ہوئے نہیں ہے)۔ حلاج کا خیال ہے کہ ''نظریۂ توحید صوفی کی شخصیت کو فنا کرنے کے برخلاف اسے مزید مستحکم، مزید مقدس، مزید ملکوتی اور خدا کا ذی حیات اور آزاد ترجمان بناتا ہے''۔ ماسینوں نے اس جانب بھی اشارہ کیا ہے کہ حلاج کی رائے میں اسرار تخلیق کی عقدہ کشائی اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب یہ احساس ہو کہ جوہر الٰہی کی بنیادی صفت عشق ہے اور درحقیقت تخلیقی عشق ہی اصل آرزو ہے۔

عشق الٰہی کی وضاحت کے ضمن میں حلاج نے لفظ 'عشق' استعمال کیا ہے جس سے مراد حر کی عشق ہے لیکن حلاج کے دور میں صوفیاء تک کے نزدیک اس اصطلاح یعنی ''عشق'' کے مضمرات مشتبہ تھے۔ نویں اور اوائل دسویں صدی کے راسخ العقیدہ مسلمانوں کے لئے خدا اور انسان کے مابین نسبت کے اظہار کے لئے ''محبت'' تک کی اصطلاح قابل قبول نہیں تھی حالانکہ ''محبت'' عشق کا ایک جامد تصور ہے جو ہر الٰہی کے ضمن میں مستعمل ''عشق'' کی اصطلاح سے حلاج کی مراد ایک ایسی فعال اور تخلیقی قوت ہے جو انسان کو خدا سے ہمکنار کرتی ہے۔ رحمت الٰہی کا منتہا انسان کو اس عشق میں شریک و سہیم بناتا ہے۔

عشق میں درپیش آلام و مصائب بے شمار ہیں، مثلاً اہل خاندان، دوستوں اور عام لوگوں سے جدائی اور اسی طرح آنسو، غم اور آہ وزاری وغیرہ۔ ''جاوید نامہ'' میں اقبال نے مندرجہ ذیل الفاظ حلاج سے بجا طور پر منسوب کئے ہیں:

بے خلشہا زیستن نازیستن   باید آتش در تہہ یا زیستن

اس انداز کا عشق تمنائے موت کا مترادف ہے۔ عاشق حقیقی اپنے آپ کو بہ طور قربانی پیش کرنے اور ہلاک ہونے کی آرزو رکھتا ہے اور اسی طرح وہ مذہبی فریضہ بجالاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حلاج کی حسین دعاؤں میں اس نکتے کو بہ تکرار ادا کیا گیا ہے: ''مجھے ہلاک کردو، اے میرے رفیق! کیونکہ ہلاک ہونے ہی میں میری زندگی ہے''۔ جذبات سے لبریز یہ الفاظ حلاج کے مشہور قصیدے (دیوان نمبر ۱۰) کے آغاز میں ملتے ہیں۔ متاخر صوفیاء مثلاً سہروردی، حلبی، ابن عربی اور بالخصوص مولانا جلال الدین رومی نے اس قصیدے کا مطالعہ کیا۔ مثنوی میں جگہ جگہ اس قصیدے کا حوالہ دے کر (۵:۵۷۶۲، ۵:۴۰۶۲) مولانا نے صوفی شعراء کی آئندہ نسلوں کو اس قصیدے سے متعارف کرایا۔

البتہ یہ امر مشکوک ہے کہ حلاج نے متنازع فیہ نعرہ 'انا الحق' اپنے مرشد جنید کے بالمشافہ بلند کیا تھا۔ 'انا الحق' کا فقرہ کتاب الطواسین کے باب ششم میں درج ہے۔ اس سیاق وسباق میں 'حق' سے مراد خدا کا تخلیقی جوہر ہے جو تخلیقی صداقت بھی ہے۔ یہ نعرہ ایسے شخص کی زبان سے ادا ہوتا ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ روح ناطقہ نے اس کی قلب ماہیت کر دی ہے اور وہ خدا کا عینی شاہد ہے۔ اس طرح خدا کا غیر مخلوق جوہر رحمتِ خداوندی کے ذریعہ انسان کے مخلوق جوہر سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔

متآخر صوفیاء نے اس شہید صوفی کے خطرناک قول 'انا الحق' کی تعبیر وتشریح مختلف انداز سے کی ہے۔ البتہ اس ضمن میں اکثر صوفیاء اس قول کی دینیاتی بنیاد کو نظر انداز کر گئے ہیں۔ بعض صوفیاء کے مطابق وجد کے عالم میں حلاج کی اپنی شخصیت معدوم ہو جاتی تھی اور ان کی زبانی خدا کلام کرتا تھا۔ مشہور متکلم عالم اور راسخ العقیدہ فکر کے علمبردار ابو حامد الغزالی (م ۱۱۱۱ء) کے خیال میں حلاج کا نعرہ ایک مغالطہ ہے اور اگر اسے عوامی سطح پر بلند کیا جائے تو یہ ایک خطرناک مغالطہ ثابت ہو سکتا ہے۔ ان کے بقول یہ امر مبالغہ آمیز ہے کہ عشق میں کوئی شخص ایسا بدمست ہو جائے

کہ وہ اپنے آپ اور معشوق کے درمیان امتیاز ہی باقی نہ رکھ سکے۔ لیکن اس سے مراد وہ تنویر بھی ہوسکتی ہے جو اسمِ الٰہی یعنی 'الحق' کے ذریعہ استغراق کے عالم میں مومن کے قلب پر وارد ہو جائے۔

صرف 'مشکوٰۃ الانوار' میں غزالی نے یہ تسلیم کیا ہے کہ تجلی ایزدی حلاج کے نعرے کا محرک رہی ہوگی۔ بہر کیف حلاج کے اقوال اور مناجات کے اقتباسات دیتے ہوئے غزالی نے حلاج کے نام کی شاذونادر ہی صراحت کی ہے۔

'انا الحق' کی نہایت دلکش وضاحت عبدالقادر جیلانی (م ۱۱۶۶ء) نے کی ہے۔ اس عظیم عراقی صوفی نے اس ضمن میں جو استعارے استعمال کئے ہیں کم و بیش وہی استعارے اقبال کے ہاں بھی ملتے ہیں:

> ایک روز ایک عارف کی عقل اپنے خارجی شکل کے شجر سے آزاد ہو کر مائل بہ پرواز ہوئی اور عالم بالا میں داخل ہوئی جہاں اس نے ملائکہ کی صفوں کو بھی منتشر کر دیا۔ یہ ایک دنیاوی شاہین تھا جس کی آنکھیں اس کلاہ سے ڈھکی ہوئی تھیں 'انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے' (القرآن ۴:۲۸)۔ اس شاہین کو عالم بالا میں کوئی شکار ہاتھ نہ آیا۔ جب اسے کوئی شکار نظر پڑتا وہ یہ کہتا 'تم جدھر دیکھو گے، خدا ہی کا چہرہ ہے' (القرآن ۲:۱۱۵)۔ پھر وہ نیچے لوٹا تاکہ سمندر کی تہہ میں پوشیدہ آگ سے بھی زیادہ قیمتی شے حاصل کر لے۔ اس نے ہر طرف عقل دوڑائی لیکن اسے اپنے ہی سائے کے سوا اور کچھ نہ نظر آیا۔ پھر وہ واپس لوٹا اور دنیا میں اسے اپنے معشوق کے سوا اور کوئی منزل نہ ملی۔ اس پر وہ بہت مسرور ہوا اور اسی وارفتگی کے عالم میں اس نے کہا 'انا الحق' اور ایسے نغمے چھیڑے جو بنی نوع انسان کے لئے جائز نہیں۔ وہ چمنِ حیات میں اس انداز سے چہچہایا جو بنی آدم کا نصیبہ نہیں

ہے۔ اس نے اپنی صدا کو اسی طرح چھیڑا کہ وہی اس کی موت کا سامان بنی۔

جیلانی کی تشریح میں پرندے کا محرک واضح ہے۔ اقبال نے فلک مشتری پر حلاج کو پرواز میں ہمیشہ مصروف پرندہ صفت روح کے طور پر پیش کیا ہے۔ اس تلمیح کا ایک ماخذ حلاج کے شارح رز بحان کے وہ غنائی الفاظ ہیں جن کے ذریعے انھوں نے اپنے مرشد کو عاشق صفت پرندوں کا خطاب دیا ہے۔ اقبال کی شاعری میں بھی یہ مضمون بہ تکرار ادا ہوا ہے کہ ملائکہ حتیٰ کہ خدا بھی آرزومند قلب کا صید ہے۔

جیلانی کے نظریات وحدت الشہودی نقطۂ نظر کے ترجمان ہیں۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق تجلیٔ ایزدی طالبِ حق کا اصل صید ہے۔ انھوں نے 'افشاء السر' کے نکتے کو بھی اجاگر کیا ہے۔ اگرچہ عشق الٰہی اور وصل الٰہی کے عظیم اسرار عوام الناس پر منکشف کرنا ممنوع ہیں مگر حلاّج ان اسرار کو افشا کرنے سے باز نہیں آئے اور اسی لئے انھیں سزا بھگتنی پڑی۔

'انا الحق' کے بارے میں اندلسی صوفی ابن عربی (۱۱۱۵ء-۱۲۴۰ء) کی وحدۃ الوجودی تفسیر جیلانی کے نظریات کے برعکس ہے۔ انھوں نے اس قول 'انا الحق' میں خفیف تغیر کرتے ہوئے 'الحق' کے بجائے 'حق' سے بحث کی ہے۔ وہ رقمطراز ہیں: ''میں حق ہوں اور تمام مرئی اشیاء میں حقیقت خداوندی کا سِر ہوں''۔ اقبال کے روحانی مرشد مولانا رومی کی مانند ابن عربی بھی 'انا الحق' کا نعرہ بلند کرنے والے شخص کو اس لوہے سے تشبیہ دیتے ہیں جو آگ میں ڈھلا ہو۔ (مثنوی دفتر دوم: ۱۳۴۷) لوہے کا رنگ آگ کے رنگ میں گم ہوجاتا ہے اور لوہا کہتا ہے ''میں آگ ہوں، تم مجھے چھو کر جان لو کہ میں واقعتہً آگ ہوں''۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اتصال حقیقی نہیں ہے (کیونکہ مادی اور حقیقی طور پر لوہا لوہا ہی رہتا ہے) دراصل اتصال کے باعث لوہا آگ کے رنگ اور حدّت کو اختیار کرلیتا ہے۔ انسان اور خدا کے مابین اتصال کے اظہار کے لئے لوہے

اور آگ کی علامتیں ہر مذہب کے پیرو وصوفیاء کے ہاں مستعمل رہی ہیں۔ مثال کے طور پر راسخ العقیدہ یونانی، کیتھولک اور پروٹسٹنٹ مصنفین اور داراشکوہ کے ہندو دوست اور عارف لال داس وغیرہ۔ 'انا الحق' پر تبصرہ کرتے ہوئے جلال الدین رومی نے مندرجہ ذیل شعر میں یہ دلکش تشریح پیش کی ہے۔

بود انا الحق درلب منصور نور　　　بود انا اللہ درلب فرعون زور

حلاج کے تصور 'انا الحق' اور اقبال کے نظریۂ انا میں دلچسپ مماثلت پائی جاتی ہے۔ ۱۹۲۸ء میں مدراس خطبات میں حلاج کے متصوفانہ نظریات پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے اس شہید کے بارے میں اپنے رویے کی تبدیلی کا اعتراف کیا۔ اس ضمن میں انھوں نے حلاج کی 'میں' کے الوہی پہلو کا خصوصیت سے ذکر کیا:

> صرف الٰہیاتی تصوف میں باطنی تجربے کی وحدت کے اس مفہوم کو سمجھنے کی کوشش ملتی ہے جو قرآن کے مطابق علم کے تین مآخذ میں سے ایک ہے۔ بقیہ دو مآخذ تاریخ اور فطرت ہیں۔ اسلام کی مذہبی زندگی میں اس تجربے کا نشو و ارتقاء حلاج کے اس قول میں پایۂ تکمیل تک پہنچا کہ 'میں حق ہوں' حلاج کے معاصرین اور بعد میں اس کے پیروؤں نے اس کو وحدۃ الوجود کا اعلان سمجھا لیکن حلاج کی جو تصانیف فرانسیسی مستشرق ماسینوں نے شائع کی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ یہ شہید صوفی خدا کی مطلقیت کا منکر نہیں۔ لہٰذا ان کے نظریے کی صحیح تعبیر قطرے کا سمندر میں ضم ہو جانا نہیں بلکہ اس کا مقصود انائے انسانی کی حقیقت کو منکشف کرنا اور انائے انسانی کے ایک عمیق تر ہستی میں مستقل حقیقت ہونے کا پُر زور اعلان کرنا ہے۔ یہ اعلان درحقیقت متکلمین کے علی الرغم تھا۔ دور جدید میں

مذہب کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے یہ دشواری پیش آتی ہے کہ اس قسم کا
تجربہ جو اگرچہ ابتداء میں بالکل فطری ہوتا ہے لیکن ترقی کرتے ہوئے یہ
شعور کی نامعلوم سطحوں تک پہنچ جاتا ہے۔

مزید برآں اقبال نے حلاج کا موازنہ اپنے محترم استاد پروفیسر جان میک ٹیگرٹ (کیمبرج یونیورسٹی) سے بھی کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ منصور کا نعرہ 'انا الحق' ایسے دور میں پورے عالم اسلام کے لئے ایک چیلنج تھا۔ جب مسلم علم الکلام ایسی راہ پر گامزن تھا جس کے باعث انائے انسانی کی حقیقت اور مقصود نظروں سے اوجھل ہو گئے تھے۔ اپنے ذاتی تجربے کی بنا پر جس شے کو حقیقت متصور کرتے تھے اسے پیش کرنے سے حلاج کبھی نہیں جھجکے یہاں تک کہ ملاؤں نے حکومت کو انھیں قید کرنے اور بالآخر تختۂ دار پر چڑھانے پر مجبور کر دیا۔ اقبال نے اس نکتے کو پیش کیا ہے کہ ایسے دور میں کہ جب پورے یورپ میں خدا کی مطلقیت کا عقیدہ، جو عیسائی مذہب کا جزو ہے، کمزور پڑ رہا تھا۔ میک ٹیگرٹ نے ذاتی ابدیت پر زور دیا اور یہی وہ مقام ہے جہاں اس جدید برطانوی فلسفی اور قرون وسطیٰ کے مسلم صوفی کے مابین مماثلت پائی جاتی ہے۔

ایمان کی ماہیت پر روشنی ڈالتے ہوئے اقبال اسے ایسے حیات بخش ایقان سے تعبیر کرتے ہیں جو ایک نادر تجربے کے ذریعے وجود میں آتا ہے۔ اسلام کی دوسری تابناک شخصیتوں اور حلاج کی الوہی 'میں' کے ذیل میں اقبال رقمطراز ہیں:

> اسلامی تاریخ میں مذہبی تجربہ کا جو نبی کریمؐ کے مطابق انسان میں الوہی صفات پیدا کرتا ہے، مظہر مندرجہ ذیل اعلانات ہیں: انا الحق (حلاج)، انّی انا الدھر (محمدؐ)، 'میں قرآن ناطق ہوں' (علیؓ)، سبحانی (بایزید)۔ اعلیٰ درجے کے تصوف میں وحدانی تجربہ یہ احساس نہیں دلاتا کہ محدود لا محدود میں ضم ہو گیا ہے بلکہ یہ کہ ہستیِ مطلق نفسِ محدود سے ہم

آغوش ہو گئی ہے۔

یہ امر البتہ مشتبہ ہے کہ مذکورہ بالا وحدت الوجودی بیانات کا ایک دوسرے سے موازنہ کہاں تک درست ہوگا کیونکہ ان اعلانات کی صحت بڑی حد تک محل نظر ہے۔ بہر کیف یہ نکتہ خاصا دلچسپ ہے کہ اقبال نے اپنے نظریات کی توثیق کے لئے ان جذبی الفاظ کو کس طرح استعمال کیا ہے۔ مزید برآں اقبال نے 'انا الحق' کا انطباق محض ایک فرد پر نہیں بلکہ پوری ملّت اسلامیہ پر کیا ہے (یہ ممکن ہے کہ وصل الٰہی کے باوصف فرد اپنی انا کو استوار رکھ سکے)۔ اقبال کی وفات کے بعد شائع ہونے والی 'ارمغان حجاز' کی رباعیات میں اقبال یہ تصور پیش کرتے ہیں کہ مثالی امت وہ ہے جو جدوجہد کے ذریعہ 'انا الحق' کا ادراک کرے اور اپنے آپ کو تخلیقی حقیقت ثابت کرے۔ اس صورت میں یہ ملت ایک ایسی ذی حیات اور فعال حقیقت بن جاتی ہے جو اپنی ملّی اور ماورائے ملّی زندگی کی مدد سے حقیقت خداوندی کی شاہد بنتی ہے۔ ان کا کہنا ہے:

اگر فردے بگوید سرزنش بہ ۔۔۔ اگر قومے بگوید ناروا نیست

ابتداء میں حلاج کے نظریات پر شدید گرفت سے قطع نظر اقبال کو اس صوفی میں زندہ ایمان کا ایک ارفع نمونہ نظر آیا۔ اسی باعث یہ امر چنداں حیرت انگیز نہیں کہ 'جاوید نامہ' میں اس مشہور صوفی کو واقعۃً متحرک فرد کے نمائندے کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ یہ شخصیت غالباً خود شاعر کی پیش رو قرار دی جا سکتی ہے۔ اقبال نے حلاج کی زبانی ایک غزل بھی پیش کی ہے (جو اس سے قبل 'پیام مشرق' میں شامل تھی)۔ اقبال نے حلاج کو آرزومندی اور عزم آزاد کے پُر جوش مبلغ کے طور پر پیش کیا ہے۔ 'فلک مشتری' میں پیش کردہ یہ دونوں موضوعات خاصے دلچسپ ہیں۔ البتہ اس تذکرے اور حلاج کے مابین تعلق ان قارئین کو پہلی نظر میں ذرا انوکھا سا محسوس ہوگا جو فلسفۂ اقبال سے آشنا نہیں ہیں۔ بہر کیف اقبال کے علم و فضل اور فن کی داد دینا ناگزیر سا ہے کیونکہ انھوں نے 'انا الحق' جیسے رسوائے زمانہ اور ایک حد تک خطرناک نظریے کے علاوہ حلاج کے دیگر نظریات

سے بحث کی۔ ان میں حلاج کا نظریۂ سلسلۂ نبوت اور یہ تصور کہ شیطان ہی اکیلا حقیقی بندہ ہے وغیرہ شامل ہیں (یہ تصورات حلاج کی کتاب 'کتاب الطّواسین' میں ملتے ہیں)۔ 'کتاب الطّواسین' کے ہی زیر اثر اقبال نے 'جاوید نامہ' میں وہ شیریں اور جذبے سے لبریز اشعار کہے ہیں جن میں حلاج 'عبدہٗ' کی وضاحت کرتے ہوئے رسول کریمؐ کی ثناء وصفت بیان کرتے ہیں۔ 'کتاب الطّواسین' کے باب 'طاسین الفہم' اور 'طاسین النقطہ' میں حضورؐ کی صفات عالیہ، معراج اور سورۂ النجم کے پُر اسرار الفاظ کا ذکر ہے۔ پہلے باب 'طاسین السراج' میں مرصع الفاظ میں حضورؐ کی صفات اس طور سے بیان کی گئی ہیں: ''آپ کا نور تمام اشیاء سے قبل خلق ہوا۔ آپ کا وجود عدم وجود سے بھی قبل تھا۔ آپ کا اسم گرامی قلم الٰہی سے پہلے سے موجود تھا۔ آپ بنی نوع انسانی میں مقام اولیت رکھتے ہیں اور بنی آدم کے مخدوم ہیں۔ آپ کا اسم گرامی احمدؐ ہے''۔ ایک قدیم متصوفانہ روایت کے مطابق 'عبدہٗ' کا مقامِ عالی انسان کی معراج ہے۔ سورۃ اسراء میں معراج کے اسرار و رموز سے متعلق تلمیح کا آغاز اس آیت سے ہوتا ہے: ''پاک ہے وہ جو لے گیا ایک رات اپنے بندے کو''۔

'عبدہٗ' سے بڑھ کر اعلیٰ مقام متصور کرنا ناممکن ہے۔ سترہویں صدی کے ہندی مجدد شیخ احمد سرہندی اور نقشبندیہ سلسلے کے پیروؤں نے اس کی اہمیت کو اجاگر کیا ہے۔ حلاج کے نظام فکر میں پیغمبر کے کردار کا ادراک کئے بغیر شیخ احمد سرہندی نے حلاج کے گستاخانہ نعرے 'انا الحق' اور رسول کے مقام عالی 'عبدہٗ' کے مابین موازنہ کیا ہے۔

اگرچہ اقبال کو حلاج کے نظریات بالخصوص نظریۂ فنا سے کلی اتفاق نہیں تھا لیکن جنت کے بارے میں ابتدائی اسلامی تصوف کے تصور کو انھوں نے حلاج کے مبینہ الفاظ میں پیش کیا ہے۔

یہ خیال کہ عاشق حقیقی کو خدا کے سوا کوئی دوسری شے مطلوب نہیں ہوتی تصوف کا عام

موضوع ہے اس کی ابتداء رابعہ بصری اور ان کے رفیق صوفیاء نے کی اور یہ موضوع اقبال کے ہاں بھی ملتا ہے۔ جنت ایک حجاب ہے جو عاشق کو معشوق سے جدا رکھتی ہے۔ وہ لوگ جو جنت پانے کی آرزو میں خدا کی عبادت کرتے ہیں ایسے اجیر کی مانند ہیں جو اپنے مالک سے عمدہ انعام حاصل کرنے کے متمنی ہیں۔ ان افراد میں وہ مرتاض بھی شامل ہے جو دنیاوی مسرتوں سے اس لئے کنارہ کشی اختیار کر لیتا ہے تا کہ اسے بہشتی نعمتیں ملیں۔ جہاں تک عاشق حقیقی کا معاملہ ہے وہ فی الاصل جنت کی بجائے دیدار الٰہی کا مشتاق ہوتا ہے اور وہ آئندہ حاصل ہونے والی تخلیق شدہ مسرتوں سے مطمئن نہیں ہوتا۔

'جاوید نامہ' میں 'عبدہ' سے متعلق اشعار میں اقبال نے حلاج کے نظریات کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا ہے۔ اسی طرح انھوں نے حلاج کے تصورِ ابلیس کو بھی وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ 'فلک مشتری' کے باب کے آخری حصے میں شیطان کا ذکر ملتا ہے۔ نظروں سے اوجھل ہونے سے پہلے حلاج شاعر کے ایک سوال کا جواب اس طرح دیتا ہے:

زاہد اندر عالم دین غریب　　عاشق اندر عقبٰے غریب

اجہول و عارف بود و نبود　　کفر و ایں راز را بر ما کشود

از رتادن لذت بر خاستن　　عیش افزوں ز درد کاستن

یہ راز کس قسم کا ہے اور اس کی کیفیت کیا ہے؟ اس بارے میں رزبحان باقلی کی تفسیر قرآن میں اشارہ ملتا ہے جس میں حلاج کے نظریات کی تعبیر و تشریح کی گئی ہے۔ سورۂ بقرہ آیت ۳۲ کی تفسیر میں باقلی لکھتے ہیں:

> حلاج کا کہنا ہے کہ جب ابلیس کو آدم کے آگے سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تو اس نے خدا سے کہا: چونکہ میرے سر بسجود ہونے کا اعزاز اب تک کسی کو نصیب نہیں ہوا ہے تو میں آدم کو سجدہ کیوں کروں؟ اور اگر یہ تیرا حکم

ہے تو اس سے قبل تو ہی اس فعل کو حرام قرار دے چکا ہے۔ خدا نے فرمایا: ''میں تجھے دائمی عذاب کی سزا دوں گا''۔ شیطان نے دریافت کیا: ''کیا سزا کے دوران تو میری طرف نظر اٹھائے گا''؟ خدا نے اثبات میں جواب دیا تو شیطان نے کہا: ''تیرا مجھے دیکھنا سزا بھگتنے کے لئے کافی ہے۔ تو اپنی مرضی کے مطابق جو چاہے کر''۔ خدا نے کہا: ''میں تجھے رجیم بنا دوں گا''۔ شیطان نے جواب دیا: ''تو اپنی مرضی کے مطابق جو چاہے کر''۔

حلاّج کے مطابق ابلیس نے لعنت کو اپنے لئے باعثِ افتخار سمجھا اور مسرور ہوا۔ بعد کے دور کے تصوف میں خیال ملتا ہے کہ عاشق حقیقی ابلیس اپنے معشوق کے ہاتھوں سزا برداشت کرنے کے لئے اس لئے تیار ہو گیا کہ سزا کے دوران معشوق اسی کی جانب دیکھتا رہے گا۔ عطار اور بعض صوفیاء بشمول عظیم سندھی صوفی شاعر شاہ عبداللطیف نے ابلیس ہی کو عاشقِ حقیقی قرار دیا ہے۔ کیونکہ وہ ماسوا خدا کسی کو سجدہ کرنے پر قطعاً آمادہ نہ ہوا۔ حالانکہ بظاہر ابلیس خدا کی حکم عدولی کا مرتکب ہوا لیکن دراصل اس نے خدا کی باطنی رضا کو پورا کیا۔ خدا کی مرضی یہی ہے کہ ماسوا خدا کی ہرگز عبادت نہ کی جائے۔ غرضیکہ دونوں جہانوں میں اس انوکھے اعتبار سے شیطان ہی خدا کا واحد حقیقی بندہ ہے۔

حلاّج کی تصنیف میں ابلیس اور اس کی نافرمانی سے متعلق مفصل تذکرے کا اور پر محض ضمنی طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ ''طاسین اتصال والتباس'' میں اس نکتے کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ حلاّج کے بقول ابلیس اور محمدؐ کے سوا کوئی بھی حقیقی موحد نہیں۔ محمدؐ رحمت الٰہی کے حامل ہیں جب کہ ابلیس غضب الٰہی کا۔ ابلیس اپنی ذات میں محدود رہا، جب کہ محمدؐ اپنی ذات سے ماوراء ہو گئے۔ حلاّج کے الفاظ میں ابلیس یہاں تک کہتا ہے کسی فرد کا کفر تقدسِ خداوندی کا اعلان ہے۔ مگر ابلیس سے یہ غلطی سرزد ہوئی کہ اس نے آدم کو ظاہری طور پر محض آب و گل کی مخلوق متصور کیا

اور وہ آدم میں پنہاں جلوۂ الٰہی کا ادراک نہ کر سکا۔ حلاج کے مطابق ابلیس کو اس امر کا غرّہ تھا کہ وہ تخلیق آدم سے قبل عبادتِ الٰہی میں مصروف تھا اور اسی غرور کے باعث اس نے ایک سجدے کی بجائے دائمی جدائی کو ترجیح دی۔ ابلیس موسیٰ سے کہتا ہے کہ محض وہی اپنے معشوق کو یاد نہیں کرتا ہے بلکہ تلاوت قرآن کے آغاز میں خدا کے ساتھ ساتھ ہمیشہ اس کا نام بھی لیا جاتا ہے۔ (بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنے سے قبل اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کہا جاتا ہے۔ اور قرآن کی متعدد آیات میں بھی اس کا ذکر کے: ''تیرے اوپر یوم الجزاء تک میری لعنت ہے'' (القرآن ۳۸:۷۸)۔ اسی منطق کا سہارا لیتے ہوئے ابلیس موسیٰؑ پر شرک کا الزام لگاتا ہے کیونکہ انھوں نے روشن جھاڑی کو سجدہ کیا اور کوہ طور پر نظر دوڑائی۔ اس طرح انھوں نے تجلی ایزدی سے قبل مخلوق اشیاء پر نظر ڈالی۔

آخر میں حلاج نے اپنی کیفیت کا موازنہ ابلیس اور فرعون سے کیا ہے۔ ابلیس فرعون اور حلاج تینوں کسی نہ کسی مغالطے میں مبتلا تھے۔ ابلیس کو سجدہ کرنے سے عار تھا اور فرعون کو اپنے خدا ہونے کا گھمنڈ تھا جب کہ حلاج 'انا الحق' کے مدعی تھے۔ یہ تینوں افراد اپنے اپنے مغالطے میں گرفتار رہنے اور اس پر مصر رہنے کو موت یا عذاب پر ترجیح دیتے ہیں۔ ''طاسین اتصال والتباس'' کے مطالعے کے بعد مثنوی روم کے ان اشعار کی بہتر تفہیم ممکن ہے جن میں حلاج کی 'میں' اور فرعون کی 'میں' کو یکسر مختلف کہا گیا ہے۔

''کتاب الطواسین'' میں پیش کردہ حلاج کے نظریات کی روشنی میں 'جاوید نامہ' کے بعض عظیم مناظر مثلاً 'شیطان کا ظہور' اور 'شکوۂ شیطان' وغیرہ کی بہتر تفہیم ممکن ہے۔ بیشتر مشہور صوفیاء نے حلاج کے ان بظاہر عجیب وغریب نظریات کو موازنے کے طور پر قبول کرتے ہوئے ان کی تشریح اپنے اپنے انداز میں کی ہے۔ ابلیس اور موسیٰ کی ملاقات کے واقعے کے ضمن میں غزالی یہاں تک کہتے ہیں کہ جو شخص ابلیس سے توحید کا درس حاصل نہیں کرتا ہے وہ زندیق ہے۔ حلاج

کی زبانی ابلیس کی مثبت صفات کو اقبال نے ان دلکش الفاظ میں بیان کیا ہے:

عاشقی در نارِ او واسوختن   سوختن بے نارِ او ناسوختن

زانکہ او در عشق اقدم است   آدم از اسرارِ او نامحرم است

چاک کن پیراہن تقلید را

تا بیاموزی از و توحید را

یہ وہ آخری نصیحت ہے جو حلاج اپنے ازلی عشقیہ سفر سے قبل شاعر کو کرتا ہے۔ 'جاوید نامہ' میں اس شہید صوفی کا ذکر ایک اور مقام یعنی اجرام سماوی اور جنت کے درمیان لامتناہی حلقوں میں گردش کرنے والی روح کے ضمن میں ملتا ہے۔ یہ روح نطشے کی ہے جسے اقبال بغیر دار کا حلاج قرار دیتے ہیں:

من بہ رومی گفتم ایں دیوانہ کیست؟   گفت ایں فرزانۂ المانوی ست

درمیاں ایں دو عالم جائے اوست   نغمۂ دیرینہ اندر نائے اوست

باز ایں حلاج بے دار و رسن   نوعِ دیگر گفتہ آں حرف کہن

حرف او بے باک و افکارش عظیم   غربیاں از تیغ گفتارش دو نیم

ہم نشیں بر جذبہ او پے نبرد   بندۂ مجذوب رو مجنوں شمرد

عاقلان از عشق و مستی بے نصیب   نبض او دادند در دست طبیب

مرد راہ دانے نہ بود اندر فرنگ   پس فزوں شد نغمۂ اش از تار چنگ

راہرو راکس نشاں از رہ نداد   صد خلل در وارداتِ او فتاد

زندگی شرح اشاراتِ خودی است   لا و الّا از مقاماتِ خودی است

او بہ لا ماند و تا نہ نرخت   از مقام عبدہ بیگانہ رفت

با تجلّی ہم کنار و بے خبر   دور تر چوں میوہ از بیخ شجر

نطشے کی تصانیف سے اقبال ابتدا ہی سے واقف تھے۔ گو اقبال کا فلسفۂ حرکت اس جرمن فلسفی کے نظریات سے گہرے طور پر متاثر ہے، لیکن اقبال کے روحانی سفر میں یہ اثر ایک سنگِ میل سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ اقبال پر نطشے کی یک رخی فکر کے تناقضات عیاں تھے۔ ان کو اس امر کا بھی بخوبی علم تھا کہ انہی تناقضات کے سبب انسان 'عبدہ' کے مقام عالی پر فائز نہیں ہو سکتا۔ اقبال کے فوق البشری انسان کے مقام کمال کا باعث اس کا اپنے خالق سے تقرب ہے۔ اس کے برخلاف نطشے کے فوق البشری انسان کا تعلق ایسے عالم سے ہے جہاں خدا کا وجود نہیں ہے۔ بہرکیف اقبال کی نظم ونثر دونوں میں نطشے کی شخصیت سے ایک حد تک تجسس شناسی کا اظہار ہر جگہ ملتا ہے۔

اقبال نے حلاّج اور نطشے دونوں کو متحجر اور مردہ مذہبی نظام ہائے زندگی کے خلاف صف آزما شخصیات کے طور پر پیش کیا ہے۔ اسی مماثلت کے سبب دونوں کا انجام یکساں ہوا۔ اقبال خود اپنے بارے میں بھی کم وبیش یہی تصور رکھتے تھے۔ ۱۹۱۷ء میں اقبال نے اپنے چند رفقاء کو اپنے تصورِ خودی کی وضاحت کرنے سے باز رکھا۔ یہ تصور ''اسرار خودی'' میں پیش کیا گیا تھا۔ یہی تنبیہ ان کے ایک فارسی شعر میں بھی ملتی ہے جس میں حلاّج کے انجام کی نشاندہی کی گئی ہے۔

بیس سال بعد اسی مضمون کو اقبال نے بہ کمال ایجاز واختصار ادا کیا۔ اقبال نے حلاّج سے اپنا موازنہ کھل کیا ہے۔ 'جاوید نامہ' میں 'فلک مشتری' کے عظیم منظر میں انھوں نے اس شہید صوفی کی زبانی ناقابلِ فراموش حسن کے حامل اشعار پیش کئے ہیں۔ اس یادگار خود کلامی میں حلاّج شاعر کو مطلع کرتا ہے کہ آوازِ صور خود اس کے سینے میں تھی لیکن لوگوں نے قبرستان کا رخ کرنے کو ترجیح دی۔ حلاّج کو یہ شکوہ بھی ہے کہ ان کے معاصر علماء اس نکتے سے بے خبر ہیں کہ روح اللہ کا مآخذ امر اللہ ہے۔ اس امر پر سورۃ اسراء کی آیت ۷۸ دلالت کرتی ہے۔ حلاّج کے دیوان میں انھی احساسات کو حسین الفاظ میں ادا کیا گیا ہے۔

ان کے مطابق عشق ہی اصل رستخیز ہے۔ حلاج کے نوحے کے مخاطب روحانی اعتبار سے مردہ افراد ہیں جو عشق کی مسحور کن قوت سے ناواقف ہیں۔ عشق کی یہ قوت ہی شدید ترین آلام و مصائب سے بغیر کسی شکایت کے اور انتہائی مسرت کے ساتھ نبرد آزما ہونے میں ممد ثابت ہوتی ہے۔

اقبال کی نظر میں اس صوفی کی صفات محمودہ جرأت مندانہ عشق، حرکت اور آرزو مندی ہیں۔ اقبال کو اس امر کا بھی احساس تھا کہ انھیں بھی اپنے ملک میں رستخیز بپا کرنا ہے تا کہ ایک فعال معاشرہ وجود میں آئے اور بنی نوع انسان دائمی آرزو مندی کے پیغام کی جانب متوجہ ہو۔ 'جاوید نامہ' میں اقبال کو مخاطب کرتے ہوئے حلاج کے الفاظ اسی کا اثبات کرتے ہیں:

بود اندر سینۂ من بانگِ صور ملتے دیدم کی دارد قصدِ گور

مومناں خوئے و بوئے کافراں لا الہ گویان واز خود منکراں

امرِ حق، گفتند نقشِ باطل است زانکہ او وابستہ آب و گل است

ہر زماں ہر دل دریں دیرِ کہن از خودی در پردہ می گوید سخن

ہر کہ از نازش نصیب خود بترد در جہاں از خویستن بیگانہ مُرد

ہندو ہم ایراں ز تورش محرم است آنکہ نازش ہم شناسد آں کم است

من ز نور و نار اد دادم خبر بندہ محرم! گناہ من نگر!

آنچہ من کردم تو ہم کردی تبرس!

محشرے بر مردہ آوردی تبرس!

اقبال کے کلام میں شیطان کا کردار

این میری شمّل

شیطان یا ابلیس کلامِ اقبال میں ایک دلکش ترین کردار ہے۔ 'بالِ جبریل' کی نظم میں شیطان اپنے متعلق یہ دعویٰ کرتا ہے: 'میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح'۔ اسلامی روایات میں شیطان کو ایک نمایاں مقام حاصل رہا ہے۔ قرآن حکیم کے مطابق شیطان نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا اور اسی باعث وہ راندۂ درگاہ ہوا۔ اس کے برخلاف متصوفانہ روایات میں جن کا سلسلہ حلاّج سے شروع ہوتا ہے، شیطان کو ایک عظیم عاشق کے طور پر پیش کیا جاتا رہا ہے جس نے خدا سے اپنی ازلی محبت میں کسی دوسرے کو شریک کرنا گوارا نہیں کیا اور ماسوا خدا کسی اور کے آگے جھکنے کا روادار نہ ہوا۔ شیطان سے متعلق یہ تصور غالباً سب سے پہلے حلاّج کے ہاں ملتا ہے اور اسی تصور کی بازگشت سنائی کے کلام، اور احمد غزالی (م ۱۱۲۶ء) کے ملفوظات میں بھی ملتی ہے۔ برِّ صغیر کے صوفی شعرا مثلاً سرمد (مقتول ۱۶۶۱ء) اور شاہ عبداللطیف بھٹائی (م ۱۷۵۲ء) کے ہاں بھی یہ تصور مقبول تھا۔ بھٹائی کے نزدیک شیطان 'عاشق عزازیل' ہے یعنی شیطان عاشق ہے۔

کلامِ اقبال میں شیطان سے متعلق متعدد اور مختلف عیسائی اور اسلامی تصورات ایک دلکش وحدت میں سمو دیئے گئے ہیں۔ ایک دلچسپ اطالوی مقالے میں اے۔ بوسانی نے اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کلام اقبال میں شیطان کے کردار کے پانچ پہلوؤں کی نشاندہی کی ہے ان کے بقول اقبال کے ہاں شیطان کے کردار کا پرومیتھی پہلو ملٹن سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے۔ یہودی اور اسلامی روایات کے مطابق شیطان خدا کی مخلوق بھی ہے اور اس کا آلۂ کار بھی۔ ایران

میں پرداختہ عیسائی تصوف کی رو سے دنیا میں شیطان خدا کی رو سے اپنا ایک آزاد مقام رکھتا ہے۔ بعض متصوفانہ روایات کے لحاظ سے شیطان جلال خداوندی کا پرتو ہے۔ شیطان کے کردار کی تعبیر و تشریح بحیثیت ایک افادیت پسند سیاستداں کے طور پر بھی کی جاتی ہے۔

شیطان کے کردار سے اقبال کے شغف کا اظہار ان کے تحقیقی مقالے میں بھی ملتا ہے لیکن اس ضمن میں اہم ترین ماخذ ان کی نظم 'جاوید نامہ' ہے اس نظم میں شیطان کو ایسے موحد کے طور پر پیش کیا گیا ہے جو بظاہر حکم عدولی کا مرتکب ہونے کے باوجود در حقیقت وحدتِ خداوندی کا اثبات کرتا ہے۔

شیطان سے متعلق یہ تصورات حلاّج اور ان کے مشہور شارح زربحان باقلی (م ۱۲۰۹ء) سے مستنبط ہیں۔ ان مصنفین کے ہاں شیطان ایک ایسے عاشق کے روپ میں نظر آتا ہے جو فعال اور متحرک رہنے کے لئے وصال پر ہجر کو ترجیح دیتا ہے۔ یہاں شیطان ایک ایسا مظلوم شخص ہے جو یہ فیصلہ کرنے سے عاجز ہے کہ وہ حکمِ الٰہی اور مرضی الٰہی میں کسے ترجیح دے۔ شیطان یہ سمجھنے سے قاصر ہے کہ خدا اس امر کا کیسے حکم دے سکتا ہے جو بنیادی طور پر مرضیٔ خداوندی کے خلاف ہے لیکن اس مقام پر شیطان کے کردار میں تناقص کا یہ واضح ثبوت ملتا ہے کہ شیطان ناعاقبت اندیش ہے اور اپنی بدبختی کے لئے وہ تقدیر کو موردِ الزام ٹھہراتا ہے یہی طرز فکر ان تمام افراد میں بھی پائی جاتی ہے جو اپنی بداعمالیوں کو تقدیر سے منسوب کر کے اپنے آپ کو احتساب اور مواخذہ سے بری الذمہ قرار دیتے ہیں۔ یہاں شیطان جلن اور حسد کے ایک مجسم پیکر کے طور پر بھی سامنے آتا ہے۔ ہزاروں سال تک خدا کی بے لوث اطاعت کے باوجود خلیفہ کا منصب شیطان کی بجائے آدم کو تفویض کیا گیا۔ شیطان اپنے آپ کو آدم سے اس لئے بھی برتر متصور کرتا ہے کہ آدم کے خاکی خمیر کے برخلاف اس کا خمیر ناری تھا۔ شیطان کا یہ مغالطہ غلط قیاس پر مبنی تھا کیونکہ وہ آدم کے آب وگل کے خمیر میں پنہاں جلوۂ الٰہی کا ادراک کرنے سے قاصر رہا۔

اقبال کی نظم 'جاوید نامہ' میں ابلیس بادلوں میں سے ابھرتے ہوئے اور رنجیدہ نظر آتا ہے۔ شیطان سے متعلق یہ تصور اسلام تصوف کے علاوہ نطشے کے ہاں بھی ملتا ہے۔ نطشے کے الفاظ میں ''شیطان کے پیکر میں ایسی گرانباری اور غمگینی ہے جس سے ہر شے ھبوط کی طرف میلان رکھتی ہے''۔ 'جاوید نامہ' میں شیطان اس امر کا شکوہ کرتا ہے کہ انسان خود اپنی مرضی سے اس کے سحر کا شکار ہوتا ہے جب کہ انسان کا یہ فرض ہے کہ وہ شیطان کے ہتھکنڈوں کے خلاف مزاحمت کرے اور اسے زیر کرنے کی کوشش کرے۔ غرضیکہ شیطان ایسی فعال اور مؤثر قوت ہے جو کائنات اور انسان کے ارتقاء کے لئے ضروری ہے۔ شیطان ہی آدم کے شیریں اور ماقبل منطق جنت سے اخراج کا ذمہ دار ہے اور اس طرح اس نے انسان کو حقیقی زندگی سے آشنا کرایا۔

'پیام مشرق' میں شامل نظم 'تسخیر فطرت' میں اس نکتے کو بڑی وضاحت کے ساتھ ادا کیا گیا ہے۔ شیطان کا یہ تصور ملٹن کے لوسی فر سے مشابہ ہے۔ اس تصور کے مطابق شیطان خطا کار اور گناہگار ہونے کے باوجود حیات انسانی کے اعلیٰ مراتب سے متعلق انسانی آرزوؤں کا علامیہ بھی ہے۔ گوئٹے کے الفاظ میں شیطان خطا کا مظہر ہے لیکن ایسی خطا کا جو انسان کے روحانی ارتقاء کے لئے ناگزیر ہے۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق شیطان کی شبیہ کی دو مختلف انداز سے تعبیر و تشریح کی جاسکتی ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ شیطان شر مجسم ہے جبکہ دوسرے تصور کے مطابق شیطان اس عمل کا مظہر ہے جس سے انسان اختلال و انتشار پر قابو پاتا ہے اور اپنی منفرد شخصیت کی تعمیر کرتا ہے۔ اسی منفرد شخصیت کا حصول وجود انسانی کا مقصود و منتہا ہے۔ عقل کے مظہر کے طور پر بھی شیطان کے کردار کے دو پہلو ہیں۔ عقل کی قوت کی مدد سے انسان اپنی ادنیٰ نفسانی خواہشات پر رفتہ رفتہ قابو پاکر کے اعلیٰ مدارج پر فائز ہوتا ہے۔ عقل کی تشریح عشق سے عاری قوت کے طور پر بھی کی جاتی ہے اور اس کی علامت مار جنت ہے۔

لیکن اگر شیطان ایک طرف ناگزیر مگر خطرناک عقل کا مظہر ہے تو دوسری جانب وہ

انتشار واختلال کا بھی علامیہ ہے۔ وہ ان بے لگام نفسانی خواہشات کا بھی مظہر ہے جن پر انسان کو قابو پانا چاہئے۔ مسلم صوفیاء کے ہاں شیطان کے اس تصور کی مقبولیت کے پسِ پُشت نبی کریم کا یہ قول ہے: 'اَسلم شیطانی ' (میرے شیطان نے میری اطاعت قبول کرلی یا میرا شیطان مسلمان ہوگیا)۔ بالفاظِ دیگر آپ نے اپنی نفسانی خواہشات پر اس حد تک قابو حاصل کرلیا تھا کہ یہ امر کارزارِ حیات میں آپ کے لئے ممد ثابت ہوا۔ انسانِ کامل یا عشق کے زیر اثر شیطان انسان کا معاون بھی ہوسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ 'جاوید نامہ' اور 'تسخیر فطرت' میں شیطان انسان کو اپنے اوپر غالب آنے کی دعوت دیتا ہے۔ نطشے اور ویلری کے ہاں بھی شیطان انسانِ کامل کا شکار ہونے کا مشتاق نظر آتا ہے اور وہ ناتجربہ کار آدم کے بجائے انسانِ کامل کے آگے سجدہ کرنے پر آمادہ نظر آتا ہے چونکہ شیطان انسان کی مسلسل گھات میں لگا رہتا ہے اسی لئے اقبال کے ہاں شیطان دلفریب متصوفانہ خوابوں اور خواب آور شاعری کا علامیہ ہے۔ شیطان کی کردار کی اس جہت کو 'جاوید نامہ' کے پس منظر میں بخوبی نمایاں کیا گیا ہے جہاں شیطان زرتشت کو باہر نکلنے اور تبلیغ کرنے سے باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ رہبانیت کا علم بردار ہونے کے سبب اقبال نے شیطان کو انحطاط پذیر تصوف اور متصوفانہ ادب پر تنقید کے لئے بطور ایک وسیلے کے استعمال کیا ہے 'فلک زہرہ' میں شیطان کو یورپی ماہرین ارضیات کے ذریعہ برآمد کئے جانے والے اصنام کے قائد کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے جو بعل کی عبادت کے تمام تر پہلوؤں کا احاطہ کرتا ہے اور مسلمانوں کے عقیدۂ توحید کے لئے ایک خطرہ ہے۔

اقبال کے تصور عشق کا آخری پہلو یہ ہے کہ وہ مشرق وسطیٰ میں طاغوتی قوتوں کے احیاء کے لئے یورپی ماہرین اثریات کو ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ شیطان سے متعلق یہ تصور سرتاسر سیاسی ہے۔ اس تصور کے مطابق شیطان مختلف یورپین لوگوں کے خواہ وہ مرد ہوں یا عورت کے روپ میں ظاہر ہوتا ہے۔ 'فلک مریخ' میں پیش کردہ مستقبل کی پیغمبرہ میں اس تصور کی بہترین تجسیم ملتی ہے جو تمام یورپی خواتین کے عشق سے عاری رویے کا بھی مظہر ہے۔ یہی تصور مس افرنگن کے

کردار کے پس پشت بھی موجود ہے۔ مس افرنگن کا یہوداسے ربط ضبط ہے اور یہوداا سے مسیح کی روح کو روزانہ فروخت کرنے کا ملزم ٹھہراتا ہے۔

کیمبرج میں قیام اور دوران طالب علمی ہی میں اقبال نے معاصر سیاسی قائدین کو شیطان کے حواریوں کے لقب سے نوازا تھا۔ یہی خیال ان کے آخری دور کے کلام بالخصوص 'ابلیس کی مجلس شوریٰ' میں پختہ تر انداز میں ملتا ہے۔ ان نظموں کے ذریعہ اقبال امت مسلمہ کو ان طاغوتی قوتوں سے خبردار کرتے ہیں جو اپنا تسلط قائم کرنے کے لئے مسلمانوں کو طرح طرح سے گمراہ کرنے کے درپے ہیں۔

کلامِ اقبال میں شیطان محض عقل یا مادہ پرستی یا جبریت یا آدم دشمنی کا مرادف نہیں بلکہ اس کردار کے تانے بانے متعدد مآخذ سے ملتے ہیں۔ مثلاً مسلم صوفیاء کی تصانیف، یورپی شعراء اور مفکرین (جیکب بوہمے، گوئٹے، ملٹن، نطشے) اور بالآخر اقبال کے ہاں شیطان عشق سے بے خبر مغربی دنیا پر تنقید کا علامیہ ہے لیکن اس مقام پر یہ نکتہ ذہن نشین رہنا چاہئے کہ اسلامی یہودی اور عیسائی روایات کے مطابق بھی شیطان مجسم شر نہیں اور وہ خدا کا نہیں بلکہ انسان کا دشمن ہے۔ شیطان ایک ایسی قوت ہے جس کے خلاف مزاحمت انسان کے ارتقاء کے لئے ناگزیر ہے۔ یہ امر چنداں اہم نہیں کہ ہم اس قوت کو انتشار و اختلال کا ایسا مؤنث عنصر متصور کریں جس پر غلبہ پانا انسان کے لئے لازمی ہے یا اسے لوسی فر سے منسوب عقل کا واضح مذکر عنصر فرض کریں جو انسان کی انفرادیت کی پرداخت کے لئے ضروری ہے۔ البتہ عشق سے علیحدگی کی صورت میں یہ قوت ایک آزادانہ مقام اور امتداد عقل کی حامل ہو جاتی ہے۔ اس قوت کی تفہیم و تشریح بے سود تخیل، متصوفانہ مشاہدۂ نفس غیر سماجی رویے اور عشقِ الٰہی سے ناآشنا تمدن کے محافظ پر بھی ممکن ہے غرض یہ کہ ہر اعتبار سے شیطان انسان کا ایک ناگزیر رفیق ہے جسے انسان زیر کر کے انسانِ کامل کے مقامِ عالی پر فائز ہوتا ہے۔ انسانِ کامل کا نمونہ محمدؐ ہیں۔

جرمنی اور اقبال

این میری شمّل

جرمنی سے محمد اقبال (۱۸۷۷ء-۱۹۳۸ء) کا گہرا تعلق کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ ہرایک اس امر سے بخوبی واقف ہے کہ انھوں نے ۱۹۰۷ء میں چند ہفتے عطیہ بیگم کی معیت میں ہائیڈل برگ میں گزارے۔ عطیہ بیگم ایک ایسی ذہین ہندوستانی خاتون تھیں جن کے سحر کا شکار علامہ شبلی (م۱۹۱۴ء) تک بھی تھے۔ ہائیڈل برگ میں اپنے قیام کے یادگار تاثرات کو اقبال نے ایک مختصر سی حسین نظم ''ایک شام'' میں قلم بند کردیا ہے۔ یہ نظم اپنے اسلوب کے لحاظ سے گوئٹے کی Nachtlied سے مشابہ ہے۔ اس نظم میں دریائے نیکر کے کنارے شام کے پُرسکوت اور خاموش منظر کی عکاسی کی گئی ہے۔ اس کے بعد اقبال کی زندگی میں میونخ کا مقام آتا ہے جہاں انھوں نے اپنے تحقیقی مقالے کے لئے مواد جمع کیا۔ نوجوان محقق اقبال کو ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لئے یونیورسٹی میں دو سمسٹر رہائش کی شرط سے یونیورسٹی نے مستثنٰی کردیا تھا۔ اقبال نے اپنا تحقیقی مقالہ پروفیسر Friedrich Hommed کو پیش کیا جو بحیثیت صدر شعبہ سامی علوم پروفیسر Trumpp کے جانشین تھے۔

۱۹۶۵ء میں Internatioes Bonn کے ادارے نے اس تحقیقی مقالے کو دوبارہ زیور طبع سے آراستہ کرکے پیش کیا۔

جرمن تہذیب وتمدن سے اقبال کا تعلق ان کی ساری زندگی برقرار رہا۔ اس امر کا اندازہ ان کی تصنیف Stray Reflections (۱۹۱۰ء) میں جرمن قوم اور گوئٹے کے شاہکار

سے متعلق ان کے پُرتجسس خیالات سے ہوتا ہے۔ وہ Faust کو جرمن کردار کا ارفع Faust ترین نمائندہ متصور کرتے تھے۔ جرمنی سے ان کے گہرے روحانی تعلق کا بہترین مظہر 'پیامِ مشرق' ہے جو گوئٹے کے West-Ostlicher Divan (۱۸۱۹ء) کے جواب کا درجہ رکھتی ہے۔ مغرب نے صدیوں تک مشرقی مآخذ سے شعری اور ادبی محرکات کی خوشہ چینی کی ہے۔ ۱۸۰۰ء کے بعد Herder کا پیش کردہ یہ تصور خوب رائج ہوا کہ شاعری ہی نسل انسانی کی اصل زبان ہے۔ اسی طرح گوئٹے کا نظریہ عالمی ادب بھی مقبول ہوا۔ جرمن شاعری میں مشرق سے دلچسپی کا رجحان کے پس پشت ان دونوں تصورات کی کارفرمائی ملتی ہے۔ لیکن 'پیامِ مشرق' ان تصورات اور تاثرات سے متعلق اولین ترین مشرقی ردعمل ہے۔ مشرق سے دلچسپی کے رجحان اور اس فکر کے علمبرداروں مثلاً Rückert سے لے کر Bodenstedt اور دیگر غیر معروف شعراء تک سے اقبال بخوبی واقف تھے۔ اس ضمن میں اقبال نے Remy کے تحقیقی مقالے The Influence of India and Persia on German Literature سے خاصا استفادہ کیا۔ یہ مقالہ ۱۹۰۱ء میں نیویارک سے شائع ہوا تھا۔ گوئٹے سے اقبال کو گہری دلی عقیدت تھی۔ فارسی کے کلاسیکی اور جدید طرز ادا کا حسین امتزاج، زبردست غنائیت اور بیسویں صدی کے مسائل کے بارے میں تنقیدی انداز فکر اقبال کی امتیازی خصوصیات ہیں۔ جرمن علماء وفضلاء اس ہندی مسلم شاعر سے پہلی بار آر.اے. نکلسن کے مقالے کے ذریعہ متعارف ہوئے۔ 'پیامِ مشرق' پر نکلسن کا یہ مقالہ لیپزگ سے شائع ہونے والے جریدے Islamica (۱۹۲۵ء) کے پہلے شمارے میں طبع ہوا تھا۔

جرمنی میں اقبال کے Six Lectures اشاعت کے معاً بعد ہی خاصے مقبول ہوئے۔ البتہ اس تصنیف پر R.Paret کا تبصرہ مشمولہ OLZ (۱۹۵۳ء ص ۵۳۱) خاصا معترضانہ ہے کیونکہ تبصرہ نگار کی رائے میں 'کسی غیر مسلم کے لئے ان (اقبال) کے افکار کی تفہیم

بہت مشکل ہے۔ البتہ G.Kampffmeyer کا تبصرہ بڑا تحسین آمیز ہے۔ یہ تبصرہ Welt des Islams (جلد ۱۵، نمبر ۱۳۳، ص ص ۱۲۲-۲۱۴) میں دو سال قبل شائع ہوا تھا۔ جدید مشرق وسطیٰ کے احوال وکوائف سے بخوبی آشنا یہ تبصرہ نگار فکر اقبال سے بہت متاثر نظر آتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ

> عالم عرب اور عجم و ہند کے اسلامی افکار میں اختلافات کا تفصیلی مطالعہ بہت دلچسپ موضوع ہے اور اس ضمن میں محمد اقبال جیسے افراد کے فن وشخصیت کا جائزہ ناگزیر ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ عالم عرب کے مسلمان اقبال سے خاطر خواہ حد تک واقف نہیں ہیں۔ اس کی ایک بڑی وجہ عربی اور اردو-فارسی شاعری کے مقاصد میں فرق ہے۔ Kampffmeyer نے Six Lectures کے بعض اقتباسات نقل کرنے کے بعد اپنا تبصرہ اس جملے پر ختم کیا ہے:

> ہمیں ان اقتباسات کے بارے میں محتاط رویہ اختیار کرنا چاہیے اگر چہ یہ اقتباسات محمد اقبال کے طرز فکر، کلّی تصور اور طریقۂ کار کے آئینہ دار ہیں۔ اس پوری تصنیف میں یہی انداز اور تحقیق میں تندی و تیزی ملتی ہے۔ انھوں نے مشرقی اور مغربی ادب کے شہہ پاروں سے استفادہ کیا ہے۔ ان کے مغربی ادب کے مآخذ میں بعض جرمن اہل قلم مثلاً Horten، A.Fisher اور Naumann وغیرہ بھی شامل ہیں۔

اسے حسن اتفاق ہی کہنا چاہیے کہ انتقال سے قبل اقبال کے آخری ملاقاتی ایک جرمن سیاح Baron Hans Hasso Von Veltheim تھے۔ بیشتر مغربیوں کی مانند یہ موصوف بھی اپنی سیاحت ہند کے دوران مسلم ہند کے بجائے قدیم ہندی تہذیب و تمدن کے

مطالعے کے زیادہ مشتاق تھے لیکن اس کے باوجود بھی وہ کلام اقبال کے حسن سے مسحور ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال سے ان کے مراسم خاصے پرانے تھے اور گوئٹے سے انتہائی عقیدت ان دونوں کے مابین قدر مشترک تھی۔ اس جرمن جہاں گرد فلسفی نے اپنی تصنیف Tagebirches aus Asien (جلد اول، ہیمبرگ، ۱۹۵۶ء، ص ۱۳۸) میں لکھا ہے:

مشہور شاعر اور فلسفی سر محمد اقبال سے میری ملاقات دوپہر میں ہوئی۔ انھوں نے اپنے بستر علالت ہی پر مجھ سے ملاقات کی کیونکہ شدید علالت کے باعث وہ کئی ماہ سے صاحب فراش تھے۔ ضیق النفس اور وجع صدر کے عوارض میں مبتلا ہونے کے علاوہ نزول الماء کی شکایت کے باعث وہ گویا نابینا ہو چکے تھے۔ انھوں نے بڑی گرم جوشی کے ساتھ میرے اس تہنیتی پیغام کا شکریہ ادا کیا جو میں نے ان کی ساٹھویں سالگرہ کے موقعہ پر جنوری (کذا) میں روانہ کیا تھا۔ اسی طرح میری حالیہ سیاحت کے بارے میں بھی انھوں نے گہری دلچسپی کا اظہار کیا۔ فلسفے، آرٹ اور سیاست عالم جیسے موضوعات پر وہ گھنٹوں مجھ سے تبادلۂ خیالات کرتے رہے۔ وہ جرمنی کے مداح ہونے کے ساتھ ساتھ جرمنی سے بخوبی واقف تھے۔ چند سال قبل وہ میری اس رائے سے اتفاق کر چکے تھے کہ جرمنی اور ہندوستان کے درمیان گہرے روحانی روابط اس دور کا اہم تقاضہ ہیں۔ حالانکہ میں نے لاہور میں اپنے دوستوں سے اس رائے کا اظہار کیا کہ اقبال کی شمع حیات اب گل ہونے والی ہے لیکن مجھے مطلق اندازہ نہ تھا کہ میں ہی ان کا آخری ملاقاتی ہوں گا۔ اگلی صبح ہندوستانی اخبارات کے خصوصی ضمیموں سے یہ علم ہوا کہ میری ملاقات کے چند گھنٹے بعد ہی ۲۱ر اپریل کو ساڑھے پانچ بجے صبح

ان کا انتقال ہوگیا۔ خراجِ عقیدت کے اظہار کے طور پر پورے ہندوستان کے اسکول، اعلیٰ تعلیمی ادارے، عدالتیں اور بازار بند رہے اور تمام مسلمانوں نے کئی دن تک ان کا سوگ منایا۔

اخبارات میں شائع ہونے والے کلام اقبال کے آخری نمونوں کا اقتباس دیتے ہوئے Veltheim نے مزید لکھا ہے:

میں اس مقام پر سر محمد اقبال کی حیات اور خدمات کا تعارف نہیں پیش کرنا چاہتا لیکن وہ بلا شبہہ ایشیائی بالخصوص اسلامی، ہندوستانی، فارسی آسمانِ ادب کا ایک روشن ستارہ تھے اور ایک اہم اعلیٰ شاعر اور فلسفی بھی تھے۔ ان کی وفات کو ہندوستان میں ایک زبردست قومی نقصان متصور کیا گیا اور تمام دنیا کے مسلمانوں نے ان کا ماتم کیا۔ یہ میری خوش قسمتی تھی کہ میں ان کا آخری مہمان تھا۔ درحقیقت اس ملاقات میں ہم دونوں نے افراد کی موت پر مختلف رویوں کے موضوع پر بھی گفتگو کی تھی۔ میں نے ان کے صاحبزادے شیخ جاوید اقبال کو تعزیتی خط روانہ کیا جو اخبارات میں بھی شائع ہوا۔ ان کے والد کو ایک خصوصی مزار میں دفن کیا گیا۔ یہ مزار کسی قبرستان میں نہیں بلکہ عظیم بادشاہی مسجد کے احاطے میں واقع ہے۔ ان کے زبردست جنازے میں دس ہزار سے زیادہ افراد نے شرکت کی۔

کچھ دن بعد سرینگر میں اپنے قیام کے دوران Veltheim نے ایک موقع پر اقبال کی شخصیت پر روشنی ڈالی اور ایک جگہ انھوں نے اقبال کے ایسے فارسی اشعار نقل کیے ہیں جو انھوں نے اپنے کسی یورپی مہمان کی ڈائری میں تحریر کیے تھے۔

اس وقت تک اقبال کا کلام برصغیر ہند و پاک کے باہر زیادہ معروف نہ تھا اور صرف

انگریزی زبان میں ان کے کلام کے تراجم دستیاب تھے۔ ممتاز ماہر علوم ہندی Helmut Von Glasenaff کے والد Otto Von Glasenaff نے اپنی بیاض Aus 4000 Jabren indischer Dichlung (برلن ۱۹۲۵ء) میں 'بانگ درا' کی بعض نظموں کا جرمن زبان میں ترجمہ کیا۔ اس بیاض میں شامل واحد مسلم شاعر اقبال ہی ہیں۔ اس تصنیف میں مرتب نے اپنا نمونۂ کلام روانہ کرنے کے لئے اقبال کا شکریہ ادا کیا ہے۔ Otto Von Glasenaff نے ایک شام "صقلیہ"، "ایک پرندے کی فریاد" اور "پیام مشرق" میں گوئٹے سے متعلق حسین ابتدائیہ اشعار کا ترجمہ کیا ہے۔ یہ ترجمہ اپنے قدیم اسلوب کے باوجود اصل کلام کے شعری حسن کو بخوبی نمایاں کرنے میں کامیاب ہے۔

"پیام مشرق" نے جرمن مستشرقین کو بہت زیادہ متوجہ کیا اور اس تصنیف میں ایسے علماء و فضلاء نے بھی دلچسپی لی جو فارسی اور ہندوستانی ادب سے زیادہ شغف نہ رکھتے تھے۔ Elrangen یونیورسٹی کے کلاسیکی عربی شعبے کے پروفیسر جوزف ہیل (۱۸۷۵ء-۱۹۵۰ء) نے جرمن زبان میں "پیامِ مشرق" کا ترجمہ تیار کیا۔ یہ ترجمہ کبھی طبع نہیں ہوا۔ مجھے ایک دفعہ اس ترجمے کا مسودہ دیکھنے کا موقع ملا لیکن میں نے بھی یہ محسوس کیا کہ یہ ترجمہ غیر شعری ہونے کے باعث لائق اشاعت نہیں ہے۔ لیکن بہر کیف یہ امر کہ ۱۹۳۰ء میں اور انگریزی ترجمے کی غیر موجودگی میں بھی پروفیسر ہیل نے اس کام کا بیڑا اٹھایا اس حقیقت کو بخوبی ثابت کرتا ہے کہ جرمنی کے علمی اور ادبی حلقوں میں کلام اقبال سے گہرا شغف پایا جاتا تھا۔

پروفیسر J.W.Fück (م ۱۹۷۴ء) نے اپنے مقالے Mohammad Iqbal undder Indo-Muslimsche Modernismus میں پہلی بار جرمن زبان میں اقبال کے کلام کا بھرپور عالمانہ تجزیہ کیا۔ یہ مقالہ سوستانی عالم Rudolf Tschudi کی نذر یادگاری جلد West Ostliche Abhandlungen (مرتبہ Frilz Meir

ویسباڈن ۱۹۵۴ء ص ص ۳۵۶-۳۶۵) میں شامل ہے۔

انیسویں صدی میں ہندوستان میں مغربیت کے نفوذ کے خلاف ردّ عمل کا مختصر تاریخی جائزہ لینے کے بعد اس مقالے میں Fück لکھتے ہیں۔ ''ہندی-مسلم جدیدیت کے ضمن میں اہم ترین نام محمد اقبال (۱۸۷۷ء-۱۹۳۸ء) کا ہے''۔ اس مقالے میں اقبال کے مختصر سوانحی خاکے کے بعد انھوں نے Six Lectures کی ایسی عمدہ تلخیص پیش کی ہے کہ یہ مقالہ جرمن زبان میں فکر اقبال کے بہترین مجمل تعارف کا درجہ رکھتا ہے۔ انیسویں صدی کے خاتمے پر یورپ کی صورت حال اور برگساں' فرائڈ' ولیم جیمز اور آئن سٹائن کا ذکر کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے:

> اقبال نے ان تمام تحریکوں کا بہ غائر مشاہدہ اور مطالعہ کیا۔ اپنے اسلامی عقائد پر پختہ ایمان اور ایقان اور تجربات کے باعث اقبال مغربیت کے سیلاب میں بہہ جانے سے محفوظ ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی انھوں نے ایسے مغربی محرکات کو خندہ پیشانی کے ساتھ قبول کیا جو ان کے اپنے عقائد اور نظریات میں ممد ثابت ہو سکتے تھے۔ عقیدۂ توحید پر پختگی کے ساتھ کاربند ہونے کی بناء پر اقبال کلاسیکی طبیعات کی روشنی میں مظاہر فطرت کی میکانکی تعبیر وتشریح کو قبول نہیں کرتے حالانکہ انیسویں صدی میں مغربی سائنس کے غلبے، ڈارونیت اور نظریۂ وحدتِ جوہر اور مادہ پرستی کے زیر اثر بعض مسلم دانشور اس طرز فکر کو اختیار کر چکے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت میں اقبال کو نہ صرف ایک نیا تصور کائنات وحیات پنہاں نظر آتا ہے بلکہ ان کو یہ توقع بھی ہوتی ہے کہ یہ نظریہ فلسفے اور مذہب کے بعض اشکالات کو دور کرنے میں بھی معاون ثابت ہوگا۔ البتہ آئن

سٹائن کا نظریۂ زماں اقبال کے تصور کائنات سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ اقبال زماں کو حقیقت عظمیٰ کا جزو لاینفک متصور کرتے ہیں۔ ان کے بقول زماں دوران محض ہے جسے عقل انسانی نے ماضی، حال اور مستقبل میں منقسم کر دیا ہے۔ اس معاملے میں وہ برٹرینڈ رسل کے اس نظریے سے متفق ہیں جو جارج کنٹر کے تصورِ تسلسل سے ماخوذ ہے۔ اس نظریے کے مطابق حرکت ایک حقیقی شے ہے۔ اقبال نے اسی نظریے کی روشنی میں برگساں کے اس فلسفے کو اختیار کیا کہ حقیقت عظمیٰ کا جوہر حرکت میں مضمر ہے۔ اقبال نے برگساں سے تخلیقی ارتقاء کا تصور بھی مستعار لیا اور یہ خیال بھی کہ فطرت تخلیقی افعال کا ایک غیر منقطع سیلِ رواں ہے جسے عقل انسانی کے تخلیقی افعال نے غیر متحرک اور زمانی و مکانی لحاظ سے جامد وغیرہ کی اقسام میں تقسیم کر دیا ہے۔

البتہ اقبال کی فکر زری فلسفیانہ نہیں بلکہ اس میں مذہبی رنگ جھلکتا ہے۔ وہ کانت کی تنقیدِ عقلِ محض سے کماحقہٗ واقف تھے اور عقلیت پسندی پر کانت کی گرفت کے زبردست مداح تھے۔ لیکن کانت کے برخلاف اقبال باطنی تجربے کو ایک ایسا ذریعۂ تعلیم متصور کرتے ہیں جو حواسی ادراک سے ماورا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ صوفی اور پیغمبر دونوں مختلف درجات میں اپنے متصوفانہ اور پیغمبرانہ تجربے کے باعث ایسے وسیلے کے حامل ہو جاتے ہیں جس کی مدد سے وہ خدا یعنی حقیقتِ عظمیٰ کا ادراک کر لیتے ہیں۔ اسی خیال کی بنیاد پر انھوں نے ایک ایسے مذہب کا تصور پیش کیا ہے جو سائنس اور مابعد الطبیعات سے قطعاً ماورا ہے۔ اس ضمن میں بھی اقبال نے بعض

مغربی نفسیاتی تحقیقات سے کسبِ فیض کیا ہے لیکن وہ ان تحقیقات سے برآمد ہونے والے ایسے نتائج کو صحیح تسلیم نہیں کرتے جن سے ان کے اپنے تصورِ کائنات پر ضرب پڑتی ہو۔ اسی طرح انھوں نے ولیم جیمز سے یہ خیال مستعار لیا ہے کہ عبادت ایک جبلّی فعل ہے لیکن وہ ولیم جیمز کے اس مفروضے کو باطل ٹھہراتے ہیں کہ مادی تبدیلیوں سے منسلک روحانی تبدیلیاں ان ہی مادی تبدیلیوں کے باعث وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ ان کے خیال میں دونوں قسم کی تبدیلیاں متوازی طور پر جاری رہ سکتی ہیں۔ جیمز کے برعکس انھوں نے اس تصور کا بڑی شدّ و مد کے ساتھ انکار کیا ہے کہ روحانی تجربے کے لئے عام عقلی شعور سے انحراف ایک لازمی شرط ہے۔ وہ اس نکتے کو تمام تر صحیح سمجھتے ہیں کہ شعور کی مختلف کیفیات باطنی تجربات کے مختلف درجات سے مطابقت رکھتی ہیں اور اپنے عام عقلی شعور کی جانب مراجعت صوفی کے لئے کوئی مشکل کام نہیں ہوتا۔ جیمز کا پیش کردہ نظریہ نتائجیت بھی ان کی فکر سے ہم آہنگ نہیں ہے۔

مقالہ نگار نے مذہبی تجربات کے بارے میں اقبال کے رویہ اور اس تصور پر بھی بحث کی ہے کہ کتبِ سماوی میں مذکور باطنی تجربہ متروک محاورۂ بیان میں ادا ہونے کے باوجود بھی مطلق قدر و قیمت کا حامل ہے اور یہ کہ کوئی دماغی مریض بھی انسانیت کو درپیش مسائل کو حل کرنے پر قادر ہو سکتا ہے۔ Fück نے بعض ایسے یورپی فلسفیوں کا بھی تذکرہ کیا ہے جن کے اقتباسات اقبال نے اپنی تصانیف میں فکری مماثلت کے پیشِ نظر دیئے ہیں مثلاً وہائٹ ہیڈ اور ان کی تصنیف Science and the Modern World اور ایڈنگٹن وغیرہ۔ اقبال ان مفکرین کے مذکورہ تصورات کو اپنی فکر سے ہم آہنگ محسوس کرتے ہیں کہ عقلِ انسانی ایک نوع کی طیف منشوری

ہے جو تمام مدرکات کے منتشر مجموعے سے قابل فہم اشیاء کا انتخاب کرتی ہے اور یہ کہ سعیِ دوام ہی کے نتیجے میں کائنات زماں و مکاں اور کشش نقل و غیرہ سے متعلق ماہرین طبیعات کے تصورات معرضِ وجود میں آسکے۔

دوام کے لئے ذہن انسانی کی جستجو اس امر کی جانب اشارہ کرتی ہے کہ اس کا مبداء ایک برترانا ہے اور یہ برترانا ہی تغیر اور دوام کی صفات کی حامل ہے۔ بہر کیف اقبال اور مسیحی شالیت پسندی کے علمبرداروں کے مابین خلیج نا قابل پُر ہے کیونکہ اقبال کے مطابق اسلام ہی حقیقی دین ہے۔

Fück نے اقبال کے تصوّرِ خودی کا تجزیہ کیا ہے اور اقبال کے اس خیال کا بھی ذکر کیا ہے کہ ارتقاء کا عمل موت کے بعد بھی جاری رہتا ہے اور جنت محض آرامگاہ نہیں ہے۔ اسی تصور کے زیر اثر اقبال نے جبر و قدر کے مسئلے پر بھی بعض نئے نکات پیش کئے۔ ان کے مطابق زمانِ خالص صرف ماضی اور حال ہی نہیں بلکہ مستقبل کو بھی محیط ہے اور ایک کھلا ہوا امکان ہے۔

قرآن اقبال کے صرف مذہبی تصورات ہی کا منبع نہیں بلکہ ان کے نظریۂ تاریخ کا بھی مآخذ ہے۔ اسلام ترقی اور ارتقاء کا مذہب ہے اور اس میں جدید سائنس کی بنیادیں بھی مضمر ہیں:

اقبال قرآن سے کچھ کم غیر کلاسیکی نہیں۔ وہ قرون وسطیٰ کی مسلم فکر پر افلاطون کے اثر کے منکر نہیں۔ البتہ وہ اسے مضر قرار دیتے ہیں۔ افلاطون اور اس کے استاد سقراط دونوں پر اقبال کا یہ اعتراض ہے کہ ان کی فکر صرف انسان کی حد تک محدود ہے اور عالم فطرت سے کوئی علاقہ نہیں رکھتی۔ اقبال اس امر کے بھی شاکی ہیں کہ ان دونوں نے حواسی ادراک کا استخفاف کیا ہے۔ اور آگہی کو حقیقی علم کا وسیلہ نہیں بلکہ محض ظن کا درجہ دیا ہے۔ Republic میں پیش مثالی ریاست کے افلاطونی تصور سے اقبال

کو ایک حد تک ضرور دلچسپی ہے۔ اقبال نے ارسطو کا ردّ مزید شدت کے ساتھ کیا ہے۔ وہ اس حقیقت سے انکار نہیں کرتے کہ قرون وسطیٰ کی مسلم فکر پر ارسطو کی بھی گہری چھاپ ملتی ہے۔ لیکن وہ ارسطاطالیسی منطق کو اس لئے غلط قرار دیتے ہیں کہ اس منطق کی رو سے بعض متعین قوانین اور عمودی خیالات کی مدد سے زندگی کے پیچیدہ اور بوقلموں مظاہر مستنبط کئے جاتے ہیں اور اس طرح دنیا کی رنگارنگی اور کثرت ایک غیر متحرک نظم و ترتیب اور میکانکیت کے بوجھ تلے دب جاتی ہے۔

غرضیکہ اقبال کو اسلام میں یونانی فکر کی پیوندکاری قبول نہیں بلکہ ان کے ہاں ہر شے قرآنی بنیادوں پر استوار ہے۔ اسی طرح وہ مشرقی تاریخ وتمدن کے ارتقاء کے بارے میں مروجہ مغربی تصور کو تسلیم نہیں کرتے۔ Fück قرون وسطیٰ کے یورپ پر اسلامی علوم وتمدن کی گہری چھاپ کے منکر نہیں لیکن ان کی رائے میں

> اقبال حد سے آگے نکل گئے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عربی کتب کے لاطینی تراجم ہی کے ذریعہ سائنسی فکر کو تحریک ملی اور اسی طرح موجودہ مغربی سائنس اپنے وجود کے لئے بنیادی طور پر اسلام کی رہین منت ہے۔

اس کے بعد مقالہ نگار نے عیسائیت اور قومیت پرستی سے متعلق اقبال کے افکار کا مختصر تجزیہ پیش کیا ہے جس کا انداز بہت تیکھا ہے:

> اقبال کا خیال ہے کہ پہلی جنگ عظیم کے اختتام کے ساتھ ہی دنیائے اسلام کے سیاسی زوال اور روحانی جمود کے دور کا بھی خاتمہ ہوگیا ہے۔ معاصر یورپی ممالک کے عروج اور اقتدار کو وہ معاشی اور سیاسی

بالادستی اور امریکہ اور ہندوستان کے بحری راستے کی دریافت وغیرہ جیسے عوامل کا نتیجہ نہیں متصور کرتے بلکہ ان کے خیال میں اس کا سبب یہ ہے کہ مسلمانوں کی بہ نسبت ان یورپی اقوام نے ان علوم اور ذرائع ابلاغ کا بہتر استعمال کیا جو خود مسلمانوں کی ایجادات تھے۔

وہ اسلامی ریاستوں کے ایسے اتحاد کے آرزومند ہیں جس میں تمام ریاستیں رضا کارانہ طور پر ایک دوسرے میں ضم ہوں۔ ان کا خیال ہے کہ جمہوری طرز حکومت اسلامی اصولوں کے عین مطابق ہے۔ اسلامی قانون کی اصلاح سے متعلق اقبال کا رویہ ان کی کشادہ ذہنی کا آئینہ دار ہے۔ وہ اصلاحِ قانون کے مسئلے کی تفصیلات سے بحث نہیں کرتے کہ ان کا آفاقی ذہن روزمرہ کے مسائل سے ماوراء تھا۔

Fück نے اپنے اس مقالے کا اختتام اس جملے پر کیا ہے کہ اقبال نے جس ریاست (یعنی پاکستان) کے قیام کی پیمبرانہ انداز میں پیشن گوئی کی تھی اسے اب زندگی کے تلخ حقائق سے نبرد آزما ہونے کی آزمائش سے گزرنا ہے۔ اقبال کے بنیادی افکار کے واضح مطالعے کے طور پر Fück کا یہ مقالہ خاصے کی چیز ہے اور اس امر کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے کہ ۱۹۳۰ء میں ڈھاکہ میں اپنے قیام کے دوران اس عالم نے جدید ہندوستان کے مسلمانوں کے مسائل کا بڑا گہرا مطالعہ کیا تھا۔

اس کے دو سال بعد جرمنی میں مقیم ایک تُرک عالم Baymirza Hayit نے اقبال پر ایک مختصر تصنیف Mohammad Iqbal und die welt des Islam (Cologne ۱۹۵۶ء) تحریر کی۔ اس تصنیف میں کوئی نیا یا فکر انگیز مواد یقیناً نہیں ملتا لیکن مصنف نے بحیثیت اسلامی مفکر اقبال کی تصویر کشی انتہائی جامع انداز میں پیش کی ہے اور قارئین

پاکستان کے روحانی بانی کے تئیں مصنف کی گہری مخلصانہ عقیدت کا احساس کیے بغیر نہیں رہ سکتے۔

۱۹۵۷ء کے بعد جرمن مصنفین اور جرمنی میں اقبال پر زیادہ تر تصانیف شائع ہوئیں۔ برلن میں دوران طالب علمی این میری شمئل کو آر. اے. نکلسن کے مذکورہ بالا مقالے کے باعث کلامِ اقبال سے دلچسپی پیدا ہو چکی تھی۔ اسی دوران ۱۹۵۲ء میں انھیں ایک دن اقبال کے زبردست مداح جرمن شاعر Hanss Meink (۱۸۸۴ء-۱۹۷۲ء) کا تحفہ موصول ہوا۔ Meink اس شعری حلقے سے منسلک تھے جو گزشتہ صدی کے آخر میں مشہور شاعر Olto Zur Linde کی سرکردگی میں قائم ہوا تھا۔ ۱۹۵۲ء میں Meink وظیفہ یاب استاد کی حیثیت سے زندگی بسر کر رہے تھے۔ وہ مولانا روم اور اقبال دونوں کے زبردست شیدائی تھے۔ غالباً نکلسن ہی کے مقالے سے متاثر ہو کر انھوں نے اقبال سے خط و کتابت شروع کی اور اقبال نے انھیں 'پیامِ مشرق' اور 'جاوید نامہ' کے نسخے ارسال کیے۔ چونکہ Meink فارسی زبان سے نابلد تھے اس لئے انھوں نے یہ دونوں تصانیف شمئل کو بطور تحفہ روانہ کیں۔ Meink نے خود بھی اقبال کے بعض اشعار کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ محض دیدہ زیب مخطوطات کی شکل میں محفوظ ہے۔ جرمن دانشوروں کے اسی حلقے کے ایک رکن Rudolf Pannwitz (۱۸۸۱ء-۱۹۶۹ء) تھے جو شاعر کم اور فلسفی زیادہ تھے۔ ۱۹۵۰ء میں ان کو بھی کلام اقبال سے گہرا شغف پیدا ہوا۔ این میری شمئل کی یہ خوش قسمتی تھی کہ اقبال کے افکار کے بارے میں انھیں اس فلسفی سے تفصیلی گفتگو کرنے کا موقع ملا۔ اقبال ہی کی مانند Pannwitz نے بھی اپنے مطالعہ فلسفہ کی ابتدا نطشے سے کی لیکن اقبال ہی کی طرح کچھ عرصہ بعد انھوں نے بھی خود اپنے فلسفیانہ نظریات مرتب کیے۔ Pannwitz کا فلسفہ اقبال کی بہ نسبت زیادہ سائنسی ہونے کے باوجود بھی کم و بیش یکساں نکات پر مشتمل ہے۔ شمئل نے انھیں اقبال کی تصانیف کے تراجم روانہ کیے اور ان کی توجہ اقبال کے Six Lectures کی جانب مبذول کرائی۔ Pannwitz نے انتہائی گرم جوشی اور دلچسپی کے ساتھ اس تصنیف کا مطالعہ کیا

اور شمٹل کو لکھا:

مجھے ان (اقبال) کے بارے میں اپنی لاعلمی پر افسوس ہے اور اس کا بھی ملال ہے کہ وہ اب بقیدِ حیات نہیں ہیں۔ یقیناً ہم دونوں کے درمیان گہری مفاہمت ہوتی۔ (یکم نومبر ۱۹۶۱ء)

درحقیقت ان دونوں مفکرین کے تصورات میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔ نئے تاریخی موڑ کے ضمن میں شاعری کے رول کے موضوع پر Pannwitz کے مندرجہ ذیل خیالات فکرِ اقبال ہی کے آئینہ دار ہیں۔ یہ عین ممکن ہے کہ اس موضوع پر اقبال بھی ان ہی خیالات کا اظہار کرتے:

ہر عظیم شاعری اپنے عہد سے مطابقت نہیں رکھتی اس کے باوجود بھی یہ اپنے عہد سے زیادہ وقیع ہوتی ہے۔ عظیم شاعری اپنے عہد کا تکملہ کرتی ہے اور غیر ترقی یافتہ اور پوشیدہ امکانات کو آشکار کرتی ہے۔ یہ مستقبل کی پیش بینی کرنے کے علاوہ دوامیت کی حامل ہوتی ہے۔ عظیم شاعری اپنے عہد کا آئینہ ہونے کے ساتھ ساتھ روایت شکن اور امتیاز نمایاں کرنے والی تلوار اور تازیانہ بھی ہوتی ہے۔ غرضیکہ شاعری اس لحاظ سے منفعل نہیں بلکہ فعال تاریخ ہوتی ہے کہ یہ تاریخ سازی میں معاون ثابت ہوتی ہے اور مستقبل کی پیش خبری کرتی ہے۔

عظیم شاعری اپنے معاصرین کی روح میں ایک ایسے بارآور عمل کو تحریک دیتی ہے جو دورِ حاضر سے قوی تر ہونے کے ساتھ ساتھ عصر حاضر کا انہدام کرتا ہے اور اس سے نجات دلا کر ہمیں مستقبل سے ہمکنار کرتا ہے۔

Pannwitz بھی خدا کے شریک و سہیم انسان کے آرزومند تھے۔ ''ایسا انسان جو

فوق البشر نہ ہو بلکہ خاکساری اور فروتنی کا مجسمہ ہو'۔ غرضیکہ یہ انسان عزمِ حیات کا منتہا بھی ہے اور فلسفۂ انا کا مقصود بھی۔ یہی وجہ ہے کہ Six Lectures کے مطالعے کے بعد انھوں نے اپنی اس رائے کا اظہار کیا:

> مجھے آپ کے اس خیال کی صحت پر مزید ایمان لانا پڑتا ہے کہ اقبال اور میرے درمیان حیرت انگیز مماثلت ہے۔ بالخصوص اس نکتے کے بارے میں کہ اپنی اندرونی حرکت کے باعث انا کا مکمل اور جامع انداز میں عمل پذیر ہونا کوئی متصوفانہ امر نہیں ہے۔ وہ (اقبال) حتی الوسع حد تک یورپ سے واقف ہیں اور ان کی تنقید بڑی حد تک ہماری تنقید کی روایت کے تابع ہے۔ ایک ہی مقصود کے لئے دو متوازی طریقوں کا نکتہ حقیقت عظمیٰ کے بارے میں ان کا تصور اور اسی طرح یہ خیال کہ سائنس اور مذہب دونوں کی نگرانی ضروری ہے خاصے اہم نکات ہیں۔ دیکارت، کانت اور ہیوم سے لے کر آئن سٹائن تک ان کا رویہ میرے لئے بہت بامعنی ہے اور اسی طرح وہ مقام جو انھوں نے نطشے کو دیا ہے۔ درحقیقت یہ بالکل صحیح ہے۔ البتہ ہم میں سے چند افراد ہی ان سے متعارف ہیں۔ (۱۷ دسمبر ۱۹۶۱ء)

شمّل نے سب سے پہلے اقبال کی اہم نظم 'جاوید نامہ' کا منظوم جرمن میں ترجمہ Buch der Eurgkeit (میونخ) ۱۹۵۷ء میں پیش کیا۔ چونکہ اس زمانے میں وہ ترکی میں تدریسی منصب پر فائز تھیں اس لئے انھوں نے اس تصنیف کا ترکی نثر میں نقل شرح کے ساتھ ترجمہ کیا۔ یہ تصنیف ایک دوست ملک کے روحانی پیشوا کے بارے میں ترکی زبان میں متعدد مقالات اور خطبات کا مجموعہ ہے۔ ۱۹۵۸ء میں اپنے پہلے سفرِ پاکستان کے بعد شمّل کو اقبال کے

فکروفن کے مختلف پہلوؤں کے مطالعے کا مزید شوق پیدا ہوا اور اسلامی تصوف میں اقبال کے مقام کو انھوں نے اپنے خصوصی مطالعے کا موضوع منتخب کیا۔ ان مطالعات کی بنیاد پر شمّل نے مختلف ممالک میں اقبال کے فکروفن پر متعدد خطبات دیئے اور فکر اقبال میں پیغمبر کا مقام، فلسفۂ اقبال میں شیطان کا کردار اور دنیائے اسلام کے شہید صوفی حلّاج کے بارے میں اقبال کے رویّے جیسے موضوعات پر انھوں نے بکثرت مقالات تحریر کئے۔ مصنفہ پر یہ نکتہ خوب عیاں تھا کہ اقبال کے ہاں عشقِ رسول کے زبردست جذبے کے مطالعے کے بغیر اقبال کے کلام کی تفہیم ممکن ہی نہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ مورخِ مذہب کے لئے اقبال کا تصورِ شیطان بھی انتہائی دلچسپ اور اہم موضوع ہے۔ اطالوی مستشرق بوسانی نے بھی اس نکتے کی جانب اشارہ کیا ہے کہ شیطان ہی انسان کو جہادِ عظمٰی کے لئے آمادہ کرتا ہے اور اس طرح فکر اقبال کے بنیادی نکتے یعنی انسانِ کامل کے مقام کے حصول میں شیطان ایک اہم محرک کا درجہ رکھتا ہے۔ اقبال کا تصورِ شیطان بعض صوفیاء کے نظریات سے ماخوذ ہے۔ مثلاً شیطان کی دوبارہ سرفرازی سے متعلق غزالی کا نظریہ گوئٹے کا Mephistopheles جو فاؤسٹ کا مثنیٰ اور شر کا خواہش مند ہونے کے باوجود ہمیشہ خیر کا باعث بنتا ہے۔

'جاوید نامہ' میں بغداد کے شہید صوفی حلّاج کی زبانی اقبال نے انتہائی خوبصورت انداز میں شیطان سے متعلق اپنے بنیادی خیالات پیش کئے ہیں۔ حلّاج کے بقول شیطان غضب الٰہی کا امین ہے اور زبردست موحّد ہونے کے باعث ہی شیطان نے عتاب الٰہی کو برضا و رغبت قبول کیا۔ ان اقتباسات سے اسلامی متصوفانہ فکر کے اسرار و رموز میں اقبال کی گہری بصیرت اور تاریخ مذاہب عالم سے ان کی بھرپور واقفیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ حلّاج کے بارے میں اقبال کی رائے تاریخی حقائق کے ضمن میں وجدانی طرز فکر کی نمائندہ ہے۔ غرضیکہ اقبال کے کلام میں عقیدۂ توحید کے اس علمبردار کی صحیح تصویر کشی ملتی ہے۔ ایران، ترکی اور مسلم ہند کے سرمایۂ ادب میں بھی اس

شہید صوفی کو خراج تحسین پیش کیا گیا ہے۔ اقبال کے مطابق حلاج ایک ایسی شخصیت تھی جس نے اپنے عہد کے مسلمانوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کیا۔ حلاّج کا یہی تصور لوئی ماسینوں کی ان تصانیف میں بھی ملتا ہے جو اقبال کی حیات میں شائع ہو چکی تھیں۔ (اس فرانسیسی عالم نے مجھے بتایا کہ وہ حلاّج کے بارے میں اقبال کے تصور سے بہت متاثر ہوئے تھے)۔ کلام اقبال میں بغداد کا یہ صوفی خود جدید شاعر اور فلسفی اقبال کے پیش رو کے طور پر نظر آتا ہے۔ البتہ اقبال کے ہاں اس بارے میں تردیدی بیانات بھی ملتے ہیں۔

ان مطالعات کو تفصیل کے ساتھ Gabriel's Wing : A Study into the Religious Ideas of Sir Mohammad Iqbal (لیڈن ۱۹۶۳ء) میں پیش کیا گیا ہے اور مصنفہ نے اس نکتے کو بھی اجاگر کیا ہے کہ اقبال کی مذہبی فکر کس طرح بنیادی اسلامی عقائد کے ارتقاء کا مظہر ہے۔ اس تصنیف میں اقبال کے سیاسی اور سماجی نظریات سے تعارض نہیں کیا گیا ہے۔

اقبال کے انتقال کے پچیس سال بعد 'پیام مشرق' کا جرمن ترجمہ Botschajt des Ostens (از شمئل ویسباڈن ۱۹۶۳ء) منظر عام پر آیا اور پانچ سال بعد Peresischer Psalter (مرتبہ J.Henger، ۱۹۶۸ء) کے عنوان سے کلام اقبال کا انتخاب شائع ہوا۔ اس مجموعے میں اقبال کی انگریزی تحریریں یعنی Stray Reflections سے لے کر ان کی آخری تصنیف New Year's Message کا انتخاب 'شکوہ' کے چند بند، 'والدہ مرحومہ کی یاد میں'، 'مسجد قرطبہ'، 'بال جبریل'، 'ضربِ کلیم'، 'پیامِ مشرق'، 'زبور عجم'، اور 'ارمغان حجاز' کے منتخب اقتباسات کا جرمن ترجمہ اور مختصر تعارف شامل ہے۔ مختلف ممالک کے متعدد رسائل و جرائد میں اقبال پر شمئل کے مضامین کثیر تعداد میں شائع ہوئے ہیں۔ اس ضمن میں ایک اہم مقالہ عربی زبان میں مشمولہ 'فکر و فن' (جلد ۳، ۱۹۶۴ء) ہے۔

یہ امر انتہائی باعث مسرت ہوگا اگر مزید جرمن علماء اور فضلاء مطالعۂ اقبال کی جانب راغب ہوں کیونکہ فکر اقبال کے تشکیلی عناصر اور جدید مغرب اور اسلامی ورثے دونوں سے اقبال کے گہرے تعلق جیسے موضوعات پر ابھی تک سیر حاصل بحث نہیں ہوئی ہے۔ مارٹن بوبر، سری اروبندو اور Teilhard de Chardin جیسے اہل قلم اور اقبال میں ایک نوع کی مماثلت پائی جاتی ہے۔

بظاہر یہ عجیب سا لگتا ہے کہ اقبال کا کلام اور فلسفہ جرمن قارئین کی بھی دلچسپی کا باعث ہوسکتا ہے لیکن اس نکتے پر تمام محققین میں اتفاق رائے پایا جاتا ہے Hermann Hesse (۱۸۷۷ء-۱۹۶۸ء) نے اقبال کا بہترین انداز میں مطالعہ کیا ہے۔ 'جاوید نامہ' کے جرمن ترجمے (مترجمہ: این میری شمئل) کے جامع دیباچے میں اس عظیم جرمن مصنف نے لکھا ہے:

> سر محمد اقبال کا تعلق روح کی تین سلطنتوں سے ہے اور یہ ان کی عظیم الشان تصنیفات کا منبع اور مخرج بھی ہیں یعنی دنیائے ہند، دنیائے اسلام اور فکرِ مغرب کی قلمرو۔
>
> یہ ہندوستانی نژاد مسلمان مصنف قرآن، ویدانت، عربی اور عجمی تصوف سے روحانی طور پر متاثر ہونے کے ساتھ ساتھ فلسفہ مغرب کے مسائل اور برگساں اور نطشے کے افکار سے بھی بخوبی واقف تھا۔ اس پس منظر میں ہمیں یہ مصنف (اقبال) اپنی کائنات فکر کے پیچ در پیچ فراز کی سیر کراتے ہیں۔
>
> صوفی نہ ہونے کے باوجود بھی وہ مولانا روم کے مرید ہیں اور اسی طرح ہیگلی یا برگسانی نہ ہوتے ہوئے بھی وہ ایک قیاسی فلسفی ہیں۔ ان کی اصل عظمت کا راز ان کا گہرا ایمان اور ایقان ہے۔ اقبال ایک ایسے متقی

ہیں جنھوں نے اپنے آپ کو خدا کے لئے فنا کر دیا لیکن ان کا ایمان طفلانہ نہیں بلکہ مردانہ، پُر جوش اور مجاہدانہ ایمان ہے۔ وہ صرف خدا ہی سے نہیں بلکہ دنیا سے بھی نبرد آزما ہونے پر یقین رکھتے ہیں۔ اقبال کا عقیدہ بلاشبہ وسیع المشربی سے عبارت ہے۔ وہ بنی نوع انسان کو خدا کے نام پر متحد اور اطاعت خداوندی میں منہمک دیکھنے کے متمنی ہیں۔

الجیلی اور نظریۂ وحدت مطلق

محمد اقبال

مغربی محققین نے جہاں قدیم ہندو فلسفے کا مطالعہ بڑی لگن اور دلچسپی سے کیا ہے وہاں مسلم فلسفے کو وہ افلاطون اور ارسطو کے نظریات کی تکرارِ محض پر محمول کرتے آئے ہیں۔ اگرچہ حال میں عربی ادب کے فلسفیانہ سرمائے پر توجہ کی گئی ہے لیکن ان مطالعات سے جو نتائج برآمد ہوئے ہیں وہ اس سرمائے کی اصل وقعت سے کوئی مناسبت نہیں رکھتے۔ ابھی بہت کچھ تحقیق طلب ہے۔

فلسفۂ عرب کی طرف یہ نسبتاً بے اعتنائی سنسکرت ادب کی بازیافت کے بعد ہی سے نمایاں طور پر دیکھنے میں آتی ہے۔

فلسفیانہ ژرف نگاہی کے اعتبار سے ہمیں ہندو ذہن کی برتری کا اعتراف ہے لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ ہم مسلم فلسفیوں کی آزادیِ تفکر و تعقل کو نظر انداز کردیں۔

قبول اسلام کے بعد عربوں کی تاریخ میں عظیم الشان عسکری کارناموں کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوجاتا ہے جس کے زیر اثر ان کی زندگی اس طرح ڈھل جاتی ہے کہ ان کو فلسفہ اور سائنس کے میدانوں میں کارنامے انجام دینے کا موقع نہ مل سکا۔ عربوں میں یقیناً کپل اور شنکر اچاریہ نہیں پیدا ہوسکے اور نہ ہوسکتے تھے لیکن انھوں نے علوم کی گرتی ہوئی عمارت کی از سرِ نو تشکیل کی اور اس میں کچھ نئی منزلوں کا اضافہ بھی کیا۔ ان عرب مصنفین کے طبع زاد ہونے کا احساس فوری طور پر نہیں ہوتا اس لئے کہ اس عہد کے غیر سائنسی مزاج کے پیش نظر ان کو آزادانہ تفکر کے بجائے تشریح کا انداز اختیار کرنا پڑا۔

یہاں ہمارا مقصد مسلم فلسفیوں کی جدت طرازی کو واضح کرنا ہے۔ جس کے لئے ہم ان کے فلسفے کے اس حصّے کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں جسے عموماً حقارت آمیز انداز میں ''تصوف'' سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مگر ہمارا خیال ہے کہ تصوف دراصل مابعد الطبیعات ہے جو در پردہ مذہبی محاورۂ بیان کے مافی الضمیر میں کارفرما ہوتی ہے، اور نظام مابعد الطبیعات کے بغیر تصوّف کی عمارت کھڑی نہیں کی جاسکتی کہ یہ نظام ہی اس عمارت کی اساس ہے۔ ہمارے خیال میں تصوف اصلاً ایک نظامِ توثیق ہے، ایک روحانی طریقۂ کار ہے۔ جس کے ذریعے انا بطور حقیقت ادراک کرتی ہے اس بات کا جسے عقل نے نظریے کے طور پر سمجھ لیا ہو۔ ہمارا نظریاتی علم اچھا خاصا وسیع ہے اور اس علم پر ہمارا عقیدہ اس کی تائید میں لائے جانے والے دلائل کی تعداد سے تقویت حاصل کرتا ہے۔ اگر ہمیں یہ سراغ مل جائے کہ ہمارے دلائل میں کوئی منطقی نقص ہے یا متخالف نقطۂ نظر کی تائید میں دلائل زیادہ قوی ہیں تو ہم اپنا نظریہ ترک کرنے پر آمادہ ہو سکتے ہیں، لیکن اگر انا نے اس نظریہ کا بطور ایک تجربی حقیقت کے ''ادراک'' کرلیا ہو، یعنی اگر یہ نظریہ ہمارے لئے ایک روحانی تجربہ بن چکا ہو تو کوئی بھی متخالف دلیل خواہ وہ کتنی ہی قوی کیوں نہ ہو، کوئی بھی منطقی نقص جو ہمارے نظریے میں دکھائی دیتا ہو، ہمیں اس بات پر آمادہ نہیں کرسکتا کہ ہم اپنا موقف تبدیل کرلیں یہی وجہ ہے کہ تصوف ہمیں اس سطح پر متاثر کرتا ہے جو عقل سے ماوراء ہے۔ صوفی کی زبان میں یہ سطح۔۔ قطع نظر اس کے کہ اس کا کوئی معروضی وجود ہے کہ نہیں۔۔ ''دل'' یا ''قلب'' کی سطح ہے۔ اس متصوفانہ اصطلاح کی وضاحت آگے پیش کی جائے گی لیکن میرا مقصد عقدۂ انسانی کے حل کی خاطر تصوف کی سائنسی ضرورت پر توجہ مرکوز کرنا نہیں ہے۔ میں صرف اسلام کے اس مابعد الطبیعاتی تصوف کا مختصراً تذکرہ کرنا چاہتا ہوں جو شیخ عبدالکریم الجیلی کی مشہور تصنیف الانسان الکامل میں پیش کیا گیا ہے۔

مفکر عظیم عبدالکریم الجیلی کی ولادت ۷۶۷ھ میں جیلان میں ہوئی، جیسا کہ اپنی ایک

نظم میں انھوں نے خود تذکرہ کیا ہے اور ان کی وفات ۸۱۱ھ میں ہوئی۔ شیخ محی الدین عربی کی طرح کہ جن کے طریق فکر سے وہ بہت متاثر معلوم ہوتے تھے الجیلی بسیار نویس نہیں تھے۔ ان کے ذہن میں شاعرانہ تخیل اور فلسفیانہ نابغہ کی آمیزش پائی جاتی ہے۔ لیکن ان کی شاعری ان کے متصوفانہ اور مابعد اطبیعاتی نظریات کی ترجمانی کا محض ایک وسیلہ ہے۔ ان کی دیگر تصانیف میں ابن عربی کی فتوحات المکیۃ کی شرح ''بسم اللہ'' کی تفسیر اور الانسان الکامل شامل ہیں۔ یہاں موخرالذکر تصنیف کو دائرہ تامل میں لانا ہمارا مقصود ہے۔

یہ مشہور تصنیف دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ مابعد الطبیعاتی نظریات کا تذکرہ پہلی جلد میں ہے جبکہ دوسری جلد مسلم دینیات کی مروجہ اصطلاحات کی توضیح سے متعلق ہے۔ اپنے نظریے کی سہل پسند تفہیم کے لئے شروع میں مصنف نے چند مبادیات کی وضاحت کی ہے اور اس امر کا اعادہ کیا ہے کہ حقیقت نہائی پر گفتگو کرنے کے لئے ہمیں عام زبان کی سطح پر نہیں اترنا چاہیئے جو اس مقصد کے لئے بالکل ناموزوں ہے۔ وہ اعتراف کرتے ہیں کہ وجود کے حیرت انگیز حقائق نطق انسانی کے احاطے میں آنے والے نہیں اور خود ان کے اپنے آئینہ بیان میں حقیقت عظمیٰ کے جلوہ ہائے ریز ریز ہی دیکھے جاسکتے ہیں۔ اس مختصر معذرت کے بعد الجیلی اپنے ایک ذاتی تجربے کا ذکر کرتے ہیں کہ کس طرح انھیں تلاش حق کی شدید آرزو محسوس ہوئی اور کس طرح بالآخر انھیں یہ معرفت ایک ایسے شخص کے وسیلے سے نصیب ہوئی جو روحانی عظمت کے تمام اوصاف سے مستیز تھا۔ الجیلی اپنی کتاب کے اس تعارفی باب کا خاتمہ جس بیان پر کرتے ہیں اس میں ان کے نظریات کی روح کا کشید ملتا ہے:

> الوہی فطرت کا میلان رفعت کی طرف ہے اور انسانی فطرت کا میلان پستی کی طرف لہذا کامل انسان کی فطرت ان دونوں انتہاؤں کے بین بین ہونا چاہیئے۔ اس میں الوہی اور انسانی دونوں صفات مشترک ہونا

چاہئیں مختصراً یہ کہ انسان کامل کو انسان خدا صفت (God-man) ہونا چاہئیے۔

مصنف نے کتاب کے پہلے باب میں ''ذات'' یا ''جوہر'' کی تشریح کی ہے۔ سادہ وخالص جوہر وہ ہے جس کی تعریف اسماء اور صفات سے کی جاتی ہے۔ خواہ وہ جوہر موجود ہو یا ''عنقاء'' کی طرح غیر موجود۔ موجود کے اصناف دو ہیں:

(۱) موجود جس کا وجود مطلق یا خالص ہو جیسے خدا۔

(۲) وجود جو عدم وجود سے پیوستہ ہو جیسے خلقت یا فطرت۔

جوہرِ خداوندی یا فکرِ محض کی تفہیم ممکن نہیں۔ الفاظ اس کی تعریف نہیں کر سکتے۔ کیونکہ یہ تمام علائق سے ماوراء ہے اور علم علاقہ ہی تو ہے۔ عقل خلائے بیکراں میں پرواز کرتی ہوئی اسماء وصفات کا پردہ چاک کرتی ہے۔ پہنائے زماں کو عبور کرتی ہے، عالم عدم میں قدم رکھتی ہے اور جوہر یا فکرِ محض کا جب پتہ لگاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایسا وجود ہے جو عدم ہے۔ گویا کہ جوہر مجموعہ اضداد ہے۔ اس اقتباس کا موازنہ ہیگل کی اس فکری کاوش سے کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جس کے دوررس اثرات جدید سائنسی فکر و تحقیق پر نظر آتے ہیں۔ اس سے یہ تعجب خیزیات سامنے آئے گی کہ ہیگل کے طریقۂ کار سے مدد لئے بغیر الجیلی جدید جرمن فلسفے کے اخذ کردہ نتائج کی کس طرح پیش بینی کرتے ہیں محض اس وجہ سے کہ انھوں نے ہیگل کا طریقہ کار استعمال نہیں کیا ہے۔ الجیلی کا نظام فکر کچھ ادعائی سا معلوم ہوتا ہے۔

اپنی کم مائیگی علم کے اس اعتراف کے بعد مصنف یہ نظریہ پیش کرتے ہیں کہ ہستی محض کے دو اعراض (حوادث) ہیں: کل ماضی پر محیط ابدی زندگی اور کل مستقبل میں پنہاں ابدی زندگی۔ اس کے دو اوصاف ہیں: خدا اور تخلیق۔ اس کی دو تعریفات ہیں: ناقابل تخلیقیت اور قابل تخلیقیت۔ اس کے اسماء بھی دو ہیں: خدا اور انسان۔ اس کے دو رخ ہیں: عالم ظاہر شدہ (دنیائے

رنگ وبو) اور عالم غیر ظاہر شدہ (دوسری دنیا)۔ اس کے دو اثرات (حکمان) ہیں: لزوم اور امکان۔ اس سے متعلق دو نقطۂ ہائے نظر (استباران) ہیں: اول الذکر کے مطابق یہ خود اپنی ذات کے لئے غیر موجود ہے مگر ماسوا ذات کے لئے موجود، موخر الذکر نقطۂ نظر کے مطابق یہ خود اپنی ذات کے لئے موجود ہے لیکن ماسوا ذات کے لئے غیر موجود۔ ان حقائق پر جنھیں ہمیگی حقائق کہا جاسکتا ہے مصنف اپنی دقیق فکر کو انجام تک پہونچا دیتے ہیں اور کتاب کے دوسرے باب کا آغاز کرتے ہیں۔ اس باب میں اسم پر بحث کی گئی ہے۔

مصنف کے بقول اسم موسوم کو ذہن میں متعین اور متشخص کرتا ہے۔ یہی اسم موسوم کا ایک نقش تخیل پر مرتسم کرتا ہے اور اسے حافظے میں قائم رکھتا ہے۔ اسم موسوم کا حریم خارجی یا پوست ہوتا ہے جب کہ موسوم خود ایک باطنی حقیقت یا مغز ہے۔ بعض اسماء معروضی حقیقت کی حیثیت سے وجود نہیں رکھتے جیسے ''عنقا'' (ایک خیالی پرندہ) یہ محض ایک اسم ہے جس کا معروض کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتا۔ جس طرح ''عنقا'' مطلقاً غیر موجود ہے اسی طرح خدا مطلقاً موجود ہے۔ حالانکہ اسے چھوا یا دیکھا نہیں جاسکتا۔ ''عنقا'' کا وجود محض خیالی ہے۔ جبکہ ''اللہ'' کا معروض حقیقی ہے اور ''عنقا'' کی طرح اس کا علم بھی صرف اسماء اور صفات کے ذریعے ہی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اسم ایک ایسے آئینہ کی مانند ہے جو وجود مطلق کے تمام اسرار و رموز کو آشکار کرتا ہے۔ یہ ایک نور ہے جس کی مدد سے خدا خود اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے۔

اس اقتباس کی تفہیم کے لئے ہمارے ذہین میں یہ نکتہ موجود رہنا چاہیئے کہ ہستی محض کے مدارِ ارتقاء تین ہیں جن کا تذکرہ مصنف نے اس باب میں کیا ہے جو تجلیات ذات سے متعلق ہے۔ اس باب میں انھوں نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ ہستی محض کا مطلق وجود جب اپنی مطلقیت کو ترک کرتا ہے تو وہ تین مراحل سے گذرتا ہے:

(۱) وحدت (Oneness) (۲) ہُوئیت (He-ness) اور (۳) انائیت

(I-ness)۔ پہلے مرحلے میں صفات اور علائق نہیں پائے جاتے۔ پھر بھی اسے واحد سے تعبیر کیا جاتا ہے لہذا وحدت مطلقیت سے ایک قدم دور ہے۔ دوسرے مرحلے میں ہستی محض ہنوز تمام مظاہر سے پاک ہے جب کہ تیسرا مرحلہ یعنی انائیت (I-ness) ہوئیت (He-ness) ہی کا ایک خارجی مظہر ہوتا ہے یا اگر ہیگل کی زبان میں کہا جائے تو یہ مرحلہ خدا کی خود افتراقی (Self-Diremption) ہے۔ یہ تیسرا مرحلہ اسم ''اللہ'' کا حلقۂ کار ہے۔ اس مرحلے میں ہستی محض کی تمام تاریکی تنویر میں بدل جاتی ہے۔ فطرت سرگرم نمود ہوتی ہے اور وجود مطلق شعور سے متصف ہو جاتا ہے۔ مصنف آگے چل کر کہتے ہیں کہ اسم ''اللہ'' کے مختلف کلمات الوہیت کے کمالات کو محیط ہیں اور ہستی محض کے ارتقاء کے دوسرے مرحلے میں الوہی خود افتراقی کا تمام تر نتیجہ امکانی طور پر اس اسم کے زبردست قبضہ قدرت میں تھا جو ارتقاء کے تیسرے مرحلے میں معروضی واقعیت اختیار کر گیا۔ اور ایک ایسا آئینہ بن گیا جس میں خدا نے خود اپنی تجلی منعکس کی۔ اسی شکل پذیری کے باعث ہستی مطلق کی تمام تاریکی دور ہو گئی۔

ہستی مطلق کے ان تین مدارج ارتقاء سے مطابقت رکھتے ہوئے انسان کامل بھی روحانی ریاضت کے تین مراحل سے گزرتا ہے لیکن اس کے معاملے میں ارتقاء کا عمل معکوس سمت میں ہونا چاہیئے۔ اس لئے کہ انسان کے لئے عمل عملِ صعود ہے جب کہ ہستی مطلق دراصل عمل سقوط سے گزری ہے۔ اپنے روحانی ارتقاء کے پہلے مرحلے میں انسان اسم کو مرکز غور وفکر بناتا ہے اور اس فطرت کا مطالعہ کرتا ہے جس پر اسماء حسنیٰ کا نقش مرتسم ہے۔ دوسرے مرحلے میں وہ دائرہ صفات میں قدم رکھتا ہے اور تیسرے مرحلے میں حریم ذات میں۔ اسی مقام پر پہونچ کر انسان۔۔ خدا صفت بن جاتا ہے۔ چشمِ انسانی چشمِ الٰہی اور کلمۂ انسانی کلمہ الٰہی ہو جاتا ہے اور حیات انسانی حیات الٰہی بن جاتی ہے۔ وہ فطرت کی حیات عامہ میں شریک ہو جاتا ہے اور اشیاء کی حیات درون میں بصیرت پیدا کر لیتا ہے۔ یہ بات فوری طور پر واضح ہو جائے گی کہ مصنف نے ہیگلی

جدلیات کے مرکزی تعمل کی کیسی حیرت انگیز پیش بینی کی ہے اور کتنے پرزور طریقے سے انھوں نے کلمۂ خداوندی (Logos) کے عقیدے کی تائید کی ہے۔ کلمۂ خداوندی کا نظریہ تمام اہل نظر مسلم فلاسفہ میں مقبول رہا ہے اور حال ہی میں اس کی از سر نو تائید غلام احمد قادیانی نے کی ہے جو غالباً جدید ہندی مسلمانوں میں سب سے زیادہ گہرے عالم دین ہیں۔ لفظ ''اللہ'' کے مختلف حروف کی معنویت پر ایک دلچسپ بحث کے ساتھ اس باب کا خاتمہ ہوتا ہے۔ مصنف کا کہنا ہے کہ اس لفظ کا ہر حرف ایک جداگانہ الوہی تجلی کی تعبیر ہے۔

تیسرا باب صفت کی ماہیت پر ایک مختصر بحث پر مشتمل ہے۔ اس دلچسپ موضوع پر مصنف کے خیالات اس اعتبار سے بہت اہم ہیں کہ یہی وہ مقام ہے جہاں وہ ہندو عینیت پسندی سے مکمل انحراف کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ان کے خیال میں صفات اشیاء کی ماہیئت سے ہمیں مطلع کرنے کا ایک وسیلہ ہیں۔ ایک دوسرے سیاق وسباق میں انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ حقیقت مطلق کی صفات کا امتیاز صرف عالم مظاہر کی حد تک اطلاق پذیر ہے کیونکہ ہر صفت اس حقیقت کا غیر ہے جس میں وہ پنہاں ہے۔ یہ غیریت عالم مظاہر میں اجتماع اور انتشار کے ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن صفات کا امتیاز عدم مظاہر کے عالم میں اطلاق پذیر نہیں کیونکہ وہاں انتشار نہیں ہے۔ قابل غور نکتہ یہ ہے کہ الجیلی اور ''مایا'' کے عقیدے کے پیروؤں میں کتنا عظیم بُعد ہے۔ الجیلی مادی کائنات کے حقیقی ہونے پر یقین رکھتے ہیں۔ یہ مادی کائنات بے شک وجود حقیقی کا خارجی پرتو ہے لیکن یہ پرتو بہر حال حقیقی ہے۔ ان کے خیال میں حوادثی کائنات کا علّت محض وہ حقیقی سالمہ نہیں جو مجموعۂ صفات کے پس پردہ ہے بلکہ دراصل یہ ذہن کا پیدا کردہ ایک تصور ہے تاکہ مادی کائنات کی تفہیم میں کوئی دشواری نہ ہو۔ اس حد تک برکلے اور فختے الجیلی کے نظریات سے اتفاق کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ لیکن الجیلی کا نظریہ آگے چل کر فکر اور ہستی کی یکسانیت کے اس عقیدے کا پتہ دیتا ہے جو ہیگل سے مختص ہے۔ اس تصنیف کی دوسری جلد کے سینتسویں باب

میں الجیلی نے واضح طور پر کہا ہے کہ خیال (Idea) وہ عنصر ہے۔ جس سے اس کائنات کی تشکیل ہوئی ہے۔ فکر، خیال یا ذہن قبائے فطرت کا تار و پود ہے۔ اس عقیدے پر زور دیتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: ''کیا تم خود اپنی ذات کا مشاہدہ نہیں کرتے؟ وہ حقیقت کہاں ہے جس میں تمام نام نہاد صفات الٰہی پنہاں ہیں؟ وہ محض خیال ہے۔'' چنانچہ فطرت ایک ڈھلے ہوئے خیال کے سوا کچھ نہیں۔ وہ کانٹ کی تصنف ''تنقید عقل محض'' (Critic of Pure Reason) کی دل سے تائید کرتے لیکن کانٹ کے برخلاف عقل ہی کو کائنات کی روح قرار دیتے ہیں۔ کانٹ کی شے بالذات (Ding an sich) ان کے نزدیک محض عدم ہے۔ صفات کے اس مجموعے کے پس پردہ کچھ بھی نہیں ہے صفات اصل اشیاء نہیں ہیں۔ مادی کائنات ہستی مطلق کی معروضی شکل ہے۔ یہ ہستی مطلق کا غیر نفس ہے۔ فطرت خدا کا خیال ہے۔، یہ ایک ایسی چیز ہے۔ جو خدا کو خود اپنی ذات کا علم پیدا کرنے کیلئے درکار ہے۔ ہیگل اپنے نظریہ کو فکر اور ہستی کی یکسانیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن الجیلی اپنے نظریہ کو صفات اور حقیقت کی یکسانیت کا نام دیتے ہیں۔ یہ امر قابل غور ہے کہ الجیلی کی اصطلاح ''عالم صفات'' جو انھوں نے مادی کائنات کے لئے استعمال کی ہے تھوڑی سی غلط فہمی میں مبتلا کر سکتی ہے۔ ان کی دراصل مراد یہ ہے کہ صفت اور حقیقت کا امتیاز محض عالمِ مظاہر کی بات ہے اور اشیاء کی اصل حقیقت کے اعتبار سے ناپید ہے۔ یہ امتیاز کارآمد اس لئے ہے کہ اس سے ہم کو اپنے ارد گرد کی کائنات کی تفہیم میں مدد ملتی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ یہ امتیاز حقیقت پر مبنی ہے۔ اس سے یہ بات سمجھ میں آجائے گی کہ الجیلی اس بات کو صرف آزمائش کی خاطر مانتے ہیں کہ تجربی عینیت (Empirical Idealism) کا جنم ہوسکتا ہے۔ مگر وہ مذکورہ بالا امتیاز کی مطلقیت کے قائل نہیں۔

ان مشاہدات سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ مصنف کسی شئے کی بالذات معروضی حقیقت کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ اس امر کے بلاشبہ قائل ہیں لیکن وہ اس کی وحدت کی تلقین کرتے ہیں اور یہ

اضافہ کرتے ہیں کہ مادی کائنات بالذات شے ہے وہ ایک ''غیر'' بھی ہے اور بالذات شے کا خارجی ترشح بھی۔

ان کے خیال میں '' شے بالذات'' اور اس کا خارجی اظہار یا اس کی خود افتراقی درحقیقت یکساں ہیں۔ وہ ایک دوسرے کی ترجمانی کیسے کرسکتی ہیں؟ یا اجمالاً یوں کہیں کہ '' شے بالذات'' یا ''ذات'' سے ان کی مراد ہستیِ محض یا ہستیِ مطلق ہے اور وہ اس کا مشاہدہ اس کے جلوؤں یا خارجی اظہار کے واسطے سے کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جب تک ہم صفت اور حقیقت کی یکسانیت کو تسلیم نہیں کرتے مادی کائنات یا عالم صفات ایک حجاب معلوم ہوگا لیکن جیسے ہی ہم یکسانیت کے نظریے کو تسلیم کرتے ہیں یہ حجاب اٹھ جاتا ہے۔ ہمیں ذات کا جلوہ ہر طرف نظر آتا ہے۔ اور ہم کو پتہ چلتا ہے کہ تمام صفات ہم خود ہی ہیں۔ چنانچہ فطرت اپنے اصلی روپ میں ظاہر ہوتی ہے، تمام دوری مٹ جاتی ہے اور ہم اس میں مدغم ہو جاتے ہیں، جستجو کی خلش مٹ جاتی ہے اور ہمارے ذہن میں متلاشی رویے کی جگہ ایک نوع کا فلسفیانہ قرار پیدا ہو جاتا ہے۔ جس شخص کو اس یکسانیت کا ادراک ہو جاتا ہے اس کے لئے سائنسی اکتشافات کسی نئی بات کی خبر نہیں دیتے اور مذہب اپنے مافوق الفطری اقتدار کے باوجود کوئی پیغام نہیں لاتا۔ یہ روحانی آزادی ہے۔

اس فکر انگیز تبصرے کے بعد مصنف ان تمام اسمائے الٰہی اور صفات کا جو فطرت یعنی شکل گرفتہ الوہیت میں ظاہر ہوئے ہیں ترتیب وار ذکر کرتے ہیں۔ اور یہ ترتیب ۔ ۔ ویدانتی ترتیب سے مشابہ ہے۔ ترتیب اس طرح ہے:

(۱) الذاتیہ: اللّٰہ، الاحد، الواحد، الفرد، الوتر، الصمد

(۲) الجلالیۃ: الکبیر، المتعال، العزیز، العظیم، الجلیل، القہار

(۳) الکمالیۃ: الرحمان، المالک، الرّب، المھیمن، الخالق، السمیع

(۴) الجمالیۃ: العلیم، الرحیم، السلام، المومن، الباری، المصور

ان میں سے ہر اسم اور ہر صفت کا ایک مخصوص اثر ہوتا ہے جس سے انسانِ کامل کی روح تنویر پاتی ہے۔ مصنف نے اس بات کی وضاحت نہیں کی ہے کہ یہ تنویریں کیونکر پیدا ہوتی ہیں اور روح تک کس طرح رسائی حاصل کرتی ہیں۔ ان نکات کے بارے میں مصنف کا سکوت ان کی فکر کے متصوفانہ عنصر کو اور زیادہ نمایاں کرتا ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ روحانی معاملات میں شیخ کی رہنمائی ضروری ہے۔

اسماء وصفات الٰہی کے بارے میں الجیلی کے خیالات کا جائزہ لینے سے قبل ہمارے لئے یہ بات قابل غور ہے کہ مندرجہ بالا ترتیب سے الجیلی کے خدا کے تصوّر کا جو خاکہ ملتا ہے وہ بڑی حد تک شلائر میخر (Schleisrmacher) کے تصوّرِ خدا سے مماثلت رکھتا ہے۔ اس جرمن عالم دین کے خیال میں تمام صفات الٰہی کا منبع قوت کی صفت ہے لیکن الجیلی کے خیال میں ایک ایسے خدا کا تصور خطرے سے خالی نہیں جو ان مختلف انسانی زاویہ ہائے نظر سے اس کے بارے میں تصورات کے علاوہ کچھ نہ ہوں، جو صرف وہ مظاہر ہوں جنہیں بے علل علّتِ واحد نے ہماری محدود عقل کے سامنے پیش کیا ہو اور جو اس بات پر منحصر ہے کہ روحانی کائنات کے مختلف گوشوں سے ہم اس علتِ واحد کو کس اندازِ نظر سے دیکھتے ہیں۔ اپنے وجود مطلق کے اعتبار سے خدا اسماء اور صفات کی حد بندیوں سے ماوراء ہے لیکن جب وہ خارجی طور پر سرگرم نمود ہوتا ہے، جب وہ اپنی مطلقیت کو ترک کر دیتا ہے، جب فطرت معرض وجود میں آتی ہے تو اسماء وصفات اس کی قبائے رنگا رنگ پر نقش ہو جاتے ہیں۔''

آیئے اب ہم یہ دیکھیں کہ مخصوص اسمائے الٰہی اور صفات کے بارے میں مصنف کے خیالات کیا ہیں؟ پہلا اسم ذاتی ''اللہ'' یا ''الوہیت'' ہے جو کتاب کے چوتھے باب کا موضوع ہے کہ جس مجموعے میں یہ حقیقتیں درجہ بدرجہ شامل ہیں یہ اسم خدا کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ صرف خدا ہی واجب الوجود ہے۔ الوہیت ہستیٔ محض کا مظہر ارفع ہے۔ الوہیت اور ہستیٔ محض میں فرق

صرف یہ ہے کہ ہستی محض دیکھی جاسکتی ہے لیکن خود الوہیت نا قابلِ دید ہے۔ اسی بات کے باعث کہ فطرت شکل گرفتہ الوہیت ہے، فطرت حقیقی الوہیت نہیں۔۔ الوہیت دیکھی نہیں جاسکتی، اس کے نقوش فطرت کی صورت میں ہماری آنکھوں کو نظر آتے ہیں۔ اس کی وضاحت کے لئے الجیلی یہ مثال دیتے ہیں کہ الوہیت گویا کہ آب ہے اور فطرت شکل گرفتہ آب یا برف ہے، لیکن برف آب تو نہیں ہے۔ ہماری آنکھ ذات کا تماشا کر سکتی ہے لیکن اس کی تمام صفات ہمارے علم میں نہیں ہے (یہ نظریہ مصنف کی فطری حقیقت پسندی یا مطلق عینیت کی مزید دلیل ہے، ہمیں تو یہ بھی علم نہیں کہ یہ صفات اپنے آپ میں کیا ہیں یا صرف ان کی پرچھائیاں یا اثرات ہمارے علم میں آتے ہیں۔ مثال کے طور پر فیاضی فی نفسہ غیر معلوم ہے لیکن اس صفت فیاضی کی تاثیر یعنی غریبوں کی مدد کرنا ایک ایسی بات ہے جسے ہم جانتے اور دیکھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ صفات اس اصل میں سمائے ہوئے ہیں جسے ذات کہتے ہیں۔ اگر صفات کا اصلی اظہار ممکن ہوتا تو یہ بھی ممکن ہو جاتا کہ ذات سے آزاد ہو کر صفات اپنا اظہار کرسکیں۔

الوہیت پر اس تبصرے کے بعد مصنف نے خدا کے دیگر اسمائے ذاتی پر بھی بحث کی ہے، مثلاً وحدت مطلق اور وحدت سادہ پر۔ وحدت مطلق بے بصری (جو ویدانت کی اندرونی یا اصلی ''مایا'' ہے) کی تاریکی سے جلوہ نمائی کے نور کی طرف فکر محض کا پہلا قدم ہے۔ حالانکہ اس پیش رفت سے کوئی خارجی مظہر وابستہ نہیں ہے۔ مثال دیتے ہوئے الجیلی کہتے ہیں کہ ذرا دیوار پر نظر ڈالو تمہیں پوری دیوار نظر آتی ہے لیکن مواد کے ان مفرد ٹکڑوں کو جو دیوار کی تشکیل میں حصہ لیتے ہیں، تم نہیں دیکھ سکتے۔ دیوار ایک وحدت ہے مگر ایسی وحدت جو کثرت کو گرفت میں لئے ہوئے ہے۔ اسی طرح ذات یا ہستی محض ایک وحدت ہے مگر ایسی وحدت جو کثرت کی اصل یا روح ہے۔

وجود مطلق کی تیسری پیش رفت ''واحدیت'' یا وحدت سادہ ہے۔۔۔ یہ ایسا قدم ہے جو خارجی مظہر سے وابستہ ہے۔ وحدتِ مطلق تمام اسمائے معرفہ اور صفات سے مبّرا ہے لیکن وحدت

سادہ اور وحدت مطلق میں امتیاز اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی اصل ہیں۔ الوہیت وحدت سادہ کے مماثل ہے۔ لیکن الوہیت کے اسماء اور صفات ایک دوسرے سے ممیّز ہیں، بلکہ اس حد تک ممیّز ہیں کہ متضاد ہیں مثلاً فراخ دلی یا فیاضی انتقام پروری کی ضد ہے۔ تیسری پیش رفت یا بقول ہیگل ہستی کے سفر کا دوسرا نام "رحمانیت" ہے۔ الجیلی کے مطابق رحمانیت اولیٰ یہ ہے کہ ذات الٰہی سے کائنات کا ارتقا ہوتا ہے اور ذات الٰہی کی خود راہ نمودگی (Self-Direction) کے نتیجے میں اس ذات کی جلوہ گری ہر ذرہ میں پائی جاتی ہے۔ مصنف اس نکتے کی وضاحت ایک مثال سے کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں فطرت گویا آب منجمد ہے اور خدا آب۔ فطرت کا حقیقی اسم "اللہ" ہے اور برف یا آبِ منجمد رحمتِ خداوندی ہے، جو کہ ایک ماخوذ لقب ہے۔ ایک اور مقام پر مصنف نے آب کو علم، عقل، شعور، فکر اور خیال کا سرچشمہ قرار دیا ہے۔ یہ تمثیل مصنف کو اس غلطی سے ملوث ہونے سے محترز رکھتی ہے کہ خدا فطرت میں نافذ یا مادی وجود کے دائرے میں زندہ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ نفوذ (immanence) کا مطلب یہ ہوگا کہ ہستی تفاوت پذیر ہے۔ خدا نافذ نہیں ہے، کیونکہ وہ خود وجود ہے۔ ابدی وجود خدا کا نفسِ غیر ہے۔ وہ ایک نور ہے جس کے ذریعہ خدا خود اپنی ذات کا مشاہدہ کرتا ہے۔ جس طرح کسی خیال کا مبدا اس خیال میں موجود ہوتا ہے اسی طرح خدا فطرت میں موجود ہے۔ خدا اور انسان کے مابین فرق (گویا) یہ ہے کہ خدا کے خیالات از خود واقعیت اختیار کر لیتے ہیں لیکن ہم انسانوں کے خیالات کے بارے میں یہ صحیح نہیں۔ یہاں اس نکتے کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیئے کہ عقیدۂ وحدۃ الوجود کے الزام سے بچنے کے لئے ہیگل اسی راہ اعتدال کو اختیار کریں گے۔

رحمانیت پر تبصرے کے بعد مصنف نے ربوبیت کا اجمالی جائزہ لیا ہے۔ وہ ربوبیت کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ ربوبیت مجموعہ ہے ان تمام ضرورتوں کا جو وجود کے لئے لازم ہیں۔ نباتات کو پانی فراہم ہوتا ہے تو یہ اسی اسم الٰہی کی قدرت ہے۔ ایک نیچری فلسفی اسی بات کو

مختلف انداز میں کہے گا۔ وہ اس مظہر فطرت کو فطرت کی کسی قوت کی کارفرمائی کا نتیجہ قرار دے گا۔ الجیلی اسے ربوبیت کا مظہر کہیں گے۔ لیکن نیچری فلسفی کی طرح وہ اس بات کی وکالت نہیں کریں گے کہ اس قوت کو جانا نہیں جا سکتا۔ وہ یہ کہیں گے کہ اس مظہر فطرت کے پیچھے کچھ نہیں ہے اور یہ خود ہستی محض ہے۔ اس مختصر باب کا خاتمہ مصنف کے چند اشعار پر ہوتا ہے۔ ایک شعر درج ذیل ہے، گو ترجمے میں شعر کا اصل حسن برقرار نہ رہ سکا ہے: ''وہ سب جو ہے اس کا وجود تمہارا مرہون منت ہے، اور تمہارا وجود مرہون منت ہے اس کا جو ہے۔'' اسی مضمون کو ایک دوسرے صوفی نے زیادہ بے باکی کے ساتھ اس طرح ادا کیا ہے: ''میں خدا کا اتنا ہی محتاج ہوں جتنا کہ خود خدا میر احتاج ہے۔''

خدا کے تمام اسمائے ذاتی اور صفات کا تذکرہ ختم ہوا۔ اب ہم یہ غور کریں گے کہ تمام اشیاء کے ہونے سے پہلے جو کچھ تھا اس کی ماہیت کیا ہے۔ مصنف کا کہنا ہے کہ ایک مرتبہ کسی نے رسول عربیؐ سے تخلیق سے قبل خدا کے مقام کے بارے میں دریافت کیا۔ اس کے جواب میں آپؐ نے فرمایا کہ تخلیق سے قبل خدا ''عمیٰ'' (بے بصری) میں موجود تھا۔ اس بے بصری یا ظلمت اولیٰ کی ماہیت پر ہی مصنف نے آگے چل کر غور کیا ہے۔ یہ باب خاص طور پر دلچسپ ہے۔ اس لئے کہ جدید اصطلاح میں اگر ''عمیٰ'' کا ترجمہ کیا جائے تو ''نا آگہی'' ہوگا۔ یہ ایک لفظ ہی ہمیں الجیلی کی اس بصیرت کا قائل کر دیتا ہے۔ جسکی وجہ سے وہ جدید جرمنی کی مابعد الطبیعاتی فکر کے پیش رو ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ نا آگہی تمام حقیقتوں کی حقیقت ہے، یہ وہ ہستی محض ہے جو حرکتِ سقوط کے بغیر وجود رکھتی ہے۔ یہ خدا اور اس کی خلقت کی صفاتِ سے مبّرا ہے۔ اس کو کسی اسم یا صفت کی حاجت نہیں کیونکہ یہ علائق کے حدود سے ماوراء ہے۔ یہ نا آگہی مطلق بے بصری سے اس طور پر ممیّز ہے کہ موخر الذکر اصطلاح کا اطلاق ہستی محض کی اس حالت پر کیا جاتا ہے جس میں وہ آشکارائی یا مظہر کی طرف مائل نزول کرتی ہے۔

اس مختصر مگر حددرجے دلچسپ باب کا اختتام ایک تنبیہہ پر ہوتا ہے جو بہت اہم ہے۔ الجیلی ہمیں خبردار کرتے ہیں کہ جب ہم خدا کے تقدم اور خلقت کے تاخر کی بات کرتے ہیں تو ہمارے الفاظ سے یہ مراد ہرگز نہیں لی جانی چاہیئے کہ یہ تقدم وتاخر زماں ومکاں کے اعتبار سے ہے۔ ذات یا ہستی حقیقی انسانی ذہن کی گرفت سے ماوراء ہے۔ زمان اور مکان کے اعتبار سے تطابق کا ہونا خود خلقت کے ضمن میں آتا ہے، اور ایک خلق شدہ شے خدا اور اس کی خلقت کے درمیان بھلا کیسے حائل ہوسکتی ہے؟ لہذا پہلے 'بعد' کہاں اور کہاں سے' وغیرہ جو ہمارے الفاظ ہیں ان کا استعمال جب اس مابعدالطبیعاتی دائرہ فکر میں کیا جائے تو ان سے مراد زماں ومکاں نہیں ہونا چاہیئے۔ ذات یا ہستی حقیقی انسانی ذہن کی گرفت سے ماوراء ہے۔ مادی وجود کی کسی بھی صنف کا اس پر اطلاق نہیں ہوسکتا، کیونکہ، جیسا کہ کانٹ کی فکر کا انداز ہے، مدرکات فطرت کے قوانین کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ غیر مدرکہ اور ناقابلِ ادراک حقیقتوں (noumena) کے ضمن میں بھی کارفرما ہوتے ہیں۔ البتہ افسوس اس بات پر ہوتا ہے کہ اس مقام پر مصنف خدا کے انسانی تشبیہہ سے متعلق ان تصورات کو زیر بحث نہیں لاتے جن کی اثبات انگیز مذاہب نے تلقین کی ہے، بلکہ اس باب کو چند اشعار درج کر کے ختم کردیتے ہیں۔ ان اشعار کا ترجمہ حسب ذیل ہے: "اے واحد مگر دوئی کا تاثر پیدا کرنے والے، تو اکملیت کے تمام حسین نقوش کو محیط ہے۔ مگر ایک دوسرے سے اختلاف رنگارنگ کے باعث یہ نقوش متضاد اکائیاں بن گئے جس سے وحدت میں تثلیث پیدا ہوگئی۔" تیرہویں، چودہویں اور پندرہویں باب محض فلسفیانہ محاورات کے خلط ملط مجموعے ہیں۔ جیسا کہ اس سے پہلے کہا گیا کہ اکملیت کے حصول کے لئے انسان تین مراحل سے گذرتا ہے۔ سب سے پہلا مرحلہ اسم الہٰی پر تفکر کا ہے جسے مصنف نے تنویر اسماء کا نام دیا ہے۔ ان کا قول ہے کہ "جب خدا کسی انسان کو اپنے اسماء کے نور سے مستیز کرتا ہے تو وہ انسان ان اسماء کی خیرہ کن تابانی سے فنا ہوجاتا ہے۔" شوپنہار کے الفاظ میں تنویر کا یہ اثر مرتب ہوتا ہے کہ "فرد کا

ارادہ فنا ہو جاتا ہے، تاہم اس فنا کو جسمانی موت سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیئے، کیونکہ فرد زندہ رہتا ہے اور جیسا کہ کپل کا انداز فکر ہے، پراکرتی سے متحد ہونے کے بعد چرخے کے پہیئے کی مانند برابر متحرک رہتا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں وحدت الوجودی جذبے کے تحت فرد پکار اٹھتا ہے: ''وہ میں تھی اور میں وہ تھا اور ہم دونوں کو کوئی جدا کرنے والا نہ تھا۔''

روحانی تنویر کا دوسرا مرحلہ وہ ہے جسے الجیلی تنویرِ صفت سے موسوم کرتے ہیں۔ اس تنویر کے باعث انسان کامل خدا کی صفات کو ان کی اصل ماہیت میں اپنی قوت انجذاب کے مطابق جذب کرتا ہے۔۔۔ اسی بنا پر انسانوں کی تقسیم نور کی اس مقدار کے لحاظ سے کی جاتی ہے جو صفات الہیٰ کی تنویر سے مختلف انسان اخذ کرتے ہیں۔ بعض انسان حیات کی الوہی صفت سے تنویر اخذ کرتے ہیں اور اس طرح کائنات کی روح میں شریک ہو جاتے ہیں۔ اس حصول تنویر کی بدولت فضا میں پرواز کرنے، پانی پر چلنے اور اشیاء کے کم وکیف میں تغیر برپا کرنے کی قدرت پیدا ہوتی ہے (جیسا کہ حضرت عیسیٰ نے اکثر کیا)۔ محولہ بالا [آیت] کے مطابق انسان کامل تمام صفات الہٰی سے تنویر حاصل کرتا ہے اور علم وصفت کے دائرے سے نکل کر ذات، جو ہر یا وجود مطلق کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے۔

جیسا کہ اس سے قبل ذکر کیا گیا، ہستی مطلق جب اپنی مطلقیت ترک کرتی ہے تو اسے تین سفر کرنا پڑتے ہیں اور ہر صفت ذات مطلق کی بے رنگ آفاقیت کی تخصیص کا ایک عمل ہے۔ ان تینوں حرکات میں سے ہر حرکت ایک نئے اسم ذاتی کے تحت ظاہر ہوتی ہے اور روح انسانی پر اس کا ایک مخصوص تنویری اثر ہوتا ہے۔ اس مقام کی نشاندہی کے ساتھ مصنف کی روحانی اخلاقیات پایۂ تکمیل کو پہونچتی ہے۔ یہاں پہنچکر انسان درجہ کمال حاصل کر لیتا ہے اور اپنے آپ کو وجود مطلق سے ہم آمیز کر لیتا ہے، یا وہ علم وعرفان حاصل کر لیتا ہے۔ جسے ہیگل نے ''فلسفۂ مطلق'' کا نام دیا ہے۔ ''وہ اکملیت کا نمونہ، پرستش کا مقصود اور کائنات کا امین ونگہدار بن جاتا ہے۔'' وہ ایسا نقطۂ

اتصال بن جاتا ہے جہاں "عبدیت" (صفت بشری) اور "الواحدیت" (صفت الٰہی) مل کر ایک ہو جاتی ہیں اور انسانِ خدا صفت (God-man) کی نمود پر منتج ہوتی ہیں۔

حالانکہ اس تصنیف کی دوسری جلد میں مصنف نے انسان کامل پر ایک علیحدہ باب قائم کیا ہے لیکن ان کے نظریات کا مسلسل تناظر برقرار رکھنے کے لئے یہاں ہم اس باب کا جائزہ لینا چاہیں گے۔ اس باب میں مصنف خود افتراقی کے اپنے نظرئے کو ایک نئے پیرائے میں پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان کامل ایسا محور ہے جس کے گرد وجود کے سارے "افلاک" گردش کرتے ہیں اور مادی وجود کی ساری حقیقتوں کا اجتماع انسان کامل کی ہستی کی وحدت سے مطابقت رکھتا ہے۔ "عرش معلیٰ" انسان کامل کے قلب کے مطابق ہے' اور "کرسی" اس کی انانیت کے' "سدرہ المنتہیٰ" اس کے روحانی مقام کے' "قلم" اس کی عقل کے' "لوحِ محفوظ" اس کے ذہن کے' عناصر اس کے مزاج کے' مادہ اس کے قوت ادراک کے اور اس مکان کے جس کا وہ خود احاطہ کرتا ہے' "عطاس" (Heaven) یعنی فلک الافلاک اس کے خیال کے' کرۂ سیارگانِ ثابت (Starry heaven) اس کی ذکاوت کے، ساتواں آسمان اس کے ارادے کے، چھٹا آسمان اس کے تخیل کے، پانچواں آسمان اس کی صفت صبر کے، چوتھا آسمان مذکورہ بالا مطابقتوں کی یادداشت کے مطابق ہیں۔ مصنف اسی انداز میں خاصی مبہم تاویلات پیش کرتے ہیں، اور اس حقیقت کو واضح کرنے کی خاطر کہ انسان کامل دراصل ایک کائنات اصغر ہے اور وہ ہستی وفکر کے ہر دائرہ کار میں متحرک اور فعال ہوتا ہے۔ مادّی وجود کی تمام اشکال و مراحل کا شمار کر ڈالتے ہیں۔

ملائکہ

مصنّف کے فلسفے سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ ملائکہ کا کوئی جداگانہ وجود نہیں۔ ان سب کا منبع انسان کامل کی صلاحیتیں ہیں۔ بالفاظ دیگر، ملائکہ انسان کامل کی صلاحیتوں کا تشخص ہے۔ انسان کامل کا "قلب" اسرافیل (سرچشمۂ حیات) اور اس کی عقل جبرئیل (سرچشمہ الہام)

کا ماخذ ہیں، جب کہ اس کی فطرت کا وہ گوشہ جو واہماتِ خوف کی زد میں رہتا ہے عزرائیل (خوف کا فرشتہ کا) اس کا ارادہ میکائیل کا اور اس کی صلاحیت تفکر بقیہ تمام فرشتوں کا ماخذ ہیں۔ ان بیانات کی جو تفسیر کی جائے گی وہ مشکوک ہوگی لیکن ایسا گمان ہوتا ہے کہ جنہیں ہم فرشتے کہتے ہیں وہ محض انسان کامل کی فطرت کی مختلف قوتوں کے تفاعل کے مراحل ہیں۔ روحانی ارتقاء کے اس ارفع مقام پر انسان کامل کیسے فائز ہوتا ہے، اس امر کے بارے میں مصنف نے کوئی وضاحت نہیں کی ہے لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ ہر منزل پر انسان کامل کو ایک ایسا مخصوص روحانی تجربہ ہوتا ہے۔ جس میں شک یا آشفتہ حالی کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ اس تجربے کا معمول وہی ہے جسے وہ ''قلب'' سے موسوم کرتے ہیں اور یہ ایک ایسی اصطلاح ہے جس کی تعریف بہت مشکل ہے۔ الجیلی قلب کا ایک انتہائی متصوفانہ نقشہ پیش کرتے ہیں اور اس کی تشریح اس طور پر کرتے ہیں کہ یہ وہ چشم بینا ہے جو اسماء صفات اور ہستی مطلق کو تواتر کے ساتھ دیکھتی ہے اور اس کا وجود منحصر ہے نفس و روح کے مرموز امتزاج پر یہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے ایک ایسا آلہ بن جاتا ہے جس سے وجود کے حقائق غائی کی شناخت ہوتی ہے۔ مصنف نے اس لفظ کو جس مفہوم میں استعمال کیا ہے غالباً اس مفہوم کے مترادف ڈاکٹر شینکل کی اصطلاح ''ضمیر'' ہے۔ قلب یا وہ جسے ویدانت نے علم عالیہ کا مبدا، کہا ہے۔ جو کچھ آشکار کرتا ہے اس کو فرد اپنے آپ سے علیحدہ اور غیر متجانس حقیقت کے روپ میں نہیں دیکھتا۔ قلب کے معمول سے جو جو فرد پر آشکار ہوتا ہے وہ اس کی اپنی حقیقت، اس کی اپنی عمیق ہستی ہے یہی مخصوص صفت اس معمول کو عقل سے ممتاز کرتی ہے کہ عقل کا معروض ہمیشہ مختلف اور علیحدہ ہوتا ہے، اس فرد سے جو عقل سے کام لیتا ہے۔ لیکن روحانی تجربہ، جیسا کہ اس عقیدے کو ماننے والے صوفیاء کا کہنا ہے 'دائمی نہیں ہوتا۔ میتھیو آرنلڈ کے بقول روحانی رویاء کے یہ لمحات ہمارے اختیار میں نہیں ہیں۔ خدا صفت انسان وہ ہے، جو اپنے وجود کے راز سے آشنا ہو چکا ہو اور جسے اپنے خدا صفت ہونے کا بھی احساس ہو۔ لیکن جیسے ہی یہ مخصوص احساس روحانی ختم ہوتا

ہے۔انسان ، انسان رہ جاتا ہے، اور خدا خدا ہی رہتا ہے اگر یہ روحانی تجربہ دائمی ہوتا تو ایک زبردست اخلاقی قوت سے محرومی رہتی اور سماج تہ دبالا ہو جاتا۔

اب ہمیں مصنف کے عقیدۂ تثلیث کا اجمالی طور پر تذکرہ کرنا چاہیئے اس امر کی نشاندہی کی جا چکی ہے کہ وجود مطلق تین ادوار سے گذرتا ہے یا یہ کہ ہستی محض کے تین مرحلے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ تیسرے مرحلے سے خارجی مظہر کا تعلق ہے اور یہ خارجی مظہر ذات کی وہ خود افتراقی ہے جس سے خدا اور انسان الگ الگ نمودار ہوتے ہیں۔ اس افتراق سے جو خلیج پیدا ہوتی ہے اسے انسان کامل پر کرتا ہے کہ اس میں الوہی اور بشری دونوں صفات مشترک ہیں۔ الجیلی کا عقیدہ ہے کہ انسان کامل کائنات کا امین و نگہدار ہے۔ لہذا ان کے خیال میں انسان کامل کا ظہور فطرت کے تسلسل کے لئے ایک لازمی شرط ہے۔ اس طرح یہ بات آسانی سے سمجھی جا سکتی ہے کہ وہ ہستی مطلق جو اپنی مطلقیت کو ترک کر چکی تھی انسان کامل میں دوبارہ اپنی مطلقیت کی طرف لوٹ آتی ہے۔ انسان کامل کے بغیر اس کا لوٹنا ممکن نہ ہوتا، کیونکہ بغیر اس کے نہ فطرت ہوتی اور نہ ہی نتیجے کے طور پر وہ تجلی ہوتی جس کے ذریعہ خدا خود اپنا نظارہ کرتا ہے۔ یہ تجلی جس کے ذریعے خدا خود اپنا نظارہ کرتا ہے خود ہستی مطلق کی ماہیت میں تخالف کے اصول کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ الجیلی اس اصول کا اثبات مندرجہ ذیل شعر سے کرتے ہیں:

"اگر تم یہ کہتے ہو کہ خدا ایک ہے تو تم ٹھیک کہتے ہو، لیکن اگر تم یہ کہتے ہو کہ وہ دو ہے، تو یہ بھی سچ ہے۔ اگر تم کہتے ہو کہ نہیں، وہ تین ہے تو بھی تم ٹھیک کہتے ہو کیونکہ یہ انسان کی حقیقی فطرت ہے۔"

غرضکہ انسان کامل ایک درمیانی کڑی ہے کہ ایک طرف وہ خدا کے تمام اسمائے ذاتی سے تنویر حاصل کرتا ہے اور دوسری طرف تمام صفات الٰہی اس کی شخصیت میں دوبارہ نمودار ہوتی ہیں۔ یہ صفات مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ آزادانہ زندگی یا وجود۔

۲۔ علم جو زندگی کی ایک نوع ہے جیسا کہ مصنف نے ایک قرآنی آیت سے استدلال کیا ہے۔

۳۔ ارادہ جو ہستی مظہریت یا تخصیص کا اصول ہے۔ مصنف نے اس کی تعریف یہ کہ ہے کہ یہ ذات کے تقاضوں کے اعتبار سے خدا کے علم کی تنویر ہے۔ اسی لئے یہ ایک مخصوص نوع کا علم ہے۔ اس کے نو ۹ مظاہر ہیں جو سب کے سب عشق کے مختلف نام ہیں۔ سب سے آخری مظہر اس عشق کا ہے جس میں عاشق اور محبوب، عارف اور معروف ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس نوع کا عشق جوہر مطلق یا ذات مطلق ہے۔ چنانچہ عیسائیت کی بھی یہی تعلیم ہے کہ خدا عشق ہے۔ اس مقام پر مصنف اس غلطی کے امکان سے آگاہ کرتے ہیں کہ ارادے کے انفرادی عمل کو بے علل نہ سمجھنا چاہیئے صرف ارادہ آفاقی ہی جو خدا کا ارادہ ہے بے علل ہے چنانچہ مصنف کے اس نظریے میں ہیگل کا نظریہ آزادی مضمر ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان آزاد بھی ہے اور پابند لزوم بھی۔

۴۔ قوت جو اپنے آپ کو خود افتراقی کے ذریعہ ظاہر کرتی ہے۔۔۔ یعنی تخلیق۔ مصنف شیخ محی الدین ابن عربی کے اس موقف کی تردید کرتے ہیں کہ تخلیق سے قبل کائنات علم خداوندی میں موجود تھی۔ یہی نظریہ Hamilton کا بھی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس تصور کا مطلب یہ ہوگا کہ خدا نے کائنات کو نیست سے تخلیق نہیں کیا۔ ان کا عقیدہ ہے کہ کائنات معرض وجود میں آنے سے پہلے خدا کے نفس میں مضمر تھی۔

۵۔ کلمہ یا منعکس وجود۔ ہر امکان خدائی کلمہ ہے۔ اس طرح فطرت کلمۂ الہٰی کی معروضی واقعیت ہے اس کے مختلف نام ہیں - حواسی کائنات، انسان کے حقائق کا مجموعہ، الوہیت کا نظم، وحدت کی تکثیر یا گسترش، غیر معلوم کی آشکارائی، حسن ازلی کے مراحلِ نمود، اسماء و اشیاء کے نقوش

اور علم خداوندی کا معروض۔

۶۔ قوت سماعت

۷۔ قوت بصارت

۸۔ حسن۔ وہ جو فطرت میں نسبتاً کم حسین (انعکاس شدہ حسن) دکھائی دیتا ہے۔ اپنے حقیقی وجود میں حسن ہے۔ شر محض اضافی ہے۔ اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ یہ ایک اضافی بدہیئتی ہے۔

۹۔ شان تجمل یا حسن اپنی شدت کے ساتھ۔

۱۰۔ اکملیت جو خدا کی ناقابل ادراک ذات ہے اور اسی باعث ناقابل شمار اور غیر محدود بھی ہے۔

اس طرح انسان کامل کا تصور مکمل ہو جاتا ہے، اگرچہ اپنے دلائل کی تائید کے لئے مصنف جا بجا آیات قرآنی اور مختلف احادیث رسولؐ کی طرف رجوع کرتے ہیں جن کے مستند ہونے پر انھیں کبھی شک نہیں ہوتا۔ حالانکہ وہ عیسائی عقیدہ تثلیث کا اعادہ پیش کرتے ہیں۔۔۔۔ بجز اس بات کے کہ ان کے خدا صفت انسان حضرت عیسیٰؑ کے بجائے حضرت محمدؐ ہیں۔ وہ اس بات کی طرف کبھی اشارہ بھی نہیں کرتے کہ وہ عیسائی الٰہیات سے متاثر ہوئے ہیں۔ ان کی نظر میں عقیدۂ تثلیث اسلام اور عیسائیت دونوں مذاہب میں مشترک ہے، اور وہ قائم شدہ عیسائیت پر اس عقیدے کی ناسزا و کفر آمیز تفسیر کا الزام رکھتے ہیں۔ یعنی اس تفسیر کا الزام جس کے مطابق خدا کی شخصیت علیحدہ علیحدہ شخصیتوں میں منقسم سمجھی جاتی ہے۔ بہر کیف ہمارا اپنا خیال یہ ہے کہ تثلیث کے اس عظیم الشان عقیدے کو عیسائی اور مسلم مفکرین کی اکثریت نے مناسب طور پر نہیں سمجھا ہے۔ یہ عقیدہ اسی بیان کی ایک دوسری شکل ہے کہ خود وحدت مطلق میں ایک اصول تخالف کارفرما ہونا چاہیئے۔ تاکہ وہ خود سے کثرت کی نشو و نما کر سکے۔ مسلم علماء دینیات کے تقریباً

تمام اعتراضات صرف عیسائیوں کے عامیانہ اور متبذل عقائد کے خلاف ہیں جب کہ حقیقی عیسائیت کی اصلیت کو مناسب طور پر پہچانا نہیں گیا ہے۔ میرے خیال میں کوئی بھی اسلامی مفکر نجات کے نظریے کی اس تفسیر کو ماننے میں پس و پیش نہ کرے گا جو کانٹ نے پیش کی ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے کیا خوب بات کہی ہے کہ عیسائیت کی غلطی یہ نہیں ہے کہ اس نے عیسیٰؑ کو خدا بنا دیا بلکہ عیسائیت کی غلطی یہ ہے کہ اس نے خدا کو عیسیٰؑ بنا دیا۔

عقیدۂ تثلیث سے متعلق مصنف کے ان تبصروں کے جائزے کے بعد ہمیں الجیلی کے بقیہ مقالے کا جائزہ لینا چاہیئے۔ ان کا اساسی نظریہ مکمل صورت میں ہمارے پیش نظر ہے، لیکن انھیں مزید کچھ اور کہنا ہے۔ وہ ہوّیت کے موضوع پر جو ہستیِ مطلق کی دوسری پیش رفت ہے ایک پورا باب صرف کرتے ہیں، لیکن اس میں کوئی نئی بات نہیں کہتے۔ اس کے بعد وہ انائیت پر غور کرتے ہیں، جو ہستی مطلق کی تیسری پیش رفت ہے، اور اس کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ یہ خدا اور خود اس کے مظہر کا تقابل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''من'' اور ''او'' ایک ہی حقیقت کے خارج اور باطن ہیں۔ بقیہ تین ابواب میں مصنف ابدیت اور نا قابل خلقیت (Uncreatableness) پر غور کرتے ہیں، اور اس غلطی سے کہ کہیں ان کا مفہوم زماں کے اعتبار سے نہ لیا جائے بچ نکلنے کی صورت نکال لیتے ہیں۔ آخری باب کا عنوان ''ایام خدائی'' (The Days of God) ہے۔ جس میں مصنف کی مراد ہستی مطلق کے مختلف مظاہر ہیں۔ ہستی مطلق کے دو ادوار ہیں۔ فی نفسہٖ وہ واحد اور تغیر ناپذیر ہے لیکن دوسرے دور میں وہ تمام کثرت کی علت ہے، بلکہ وہ خود کثرت ہے۔ مظہر غیر حقیقی نہیں بلکہ بذات خود ہستی مطلق ہے۔ یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ اس ضمن میں مصنف نے Tahul کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا مطلب ارتقاء ہے اور جس سے مراد یہ ہے کہ کسی شے کی اصل ماہیت (Identity) اس کے مختلف النوع مظاہر میں قائم رہتی ہے۔ کتاب کی جلد اول کا خاتمہ قرآن شریف، عہد نامہ عتیق، زبور اور انجیل کے مختصر حوالہ جات پر ہوتا ہے۔ ان

کتب سماوی پر مصنف کے تبصرے بہت دلچسپ ہیں لیکن جو نظریہ وہ پیش کرتے ہیں وہ ان سے براہ راست تعلق نہیں رکھتا۔لہٰذا ہمیں مصنف کی فلسفیانہ کاوش کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنا چاہیے انسان کامل کے بارے میں مصنف کے تصورات کا اجمالی طور پر جائزہ لیتے ہوئے ہم نے اس امر کی طرف اشارہ کیا تھا کہ حالانکہ مصنف نے جدید جرمن فلسفے کے نظریات اور بالخصوص ہیگلیت کی پیش بینی کی ہے وہ ایک باقاعدہ مفکر ہرگز نہیں ہیں۔ حقیقت کا ادراک ان کے ہاں بے شک پایا جاتا ہے لیکن ایک مضبوط فلسفیانہ طریق فکر سے لیس نہ ہونے کے باعث وہ اپنے موقف کی تائید میں مثبت دلیل پیش نہیں کرسکتے۔ بالفاظ دیگر وہ اپنے نظریات کو کسی مربوط شکل یا منظم وحدت کی صورت میں پیش نہیں کرسکتے۔وہ فلسفیانہ تدقیق وتشریح کی ضرورت سے خوب باخبر ہیں لیکن اپنے متصوفانہ مزاج کے باعث وہ برابر ایسی مبہم وغیر صریح باتیں کہتے ہیں جو فلسفے سے زیادہ افلاطونی شاعری معلوم ہوتی ہیں۔ان کی تصنیف۔ مابعد الطبیعیات مذہب، تصوف اور اخلاقیات کا ایک خلط ملط مجموعہ ہے، جو اکثر تجزیے کے تمام امکانات کو خارج از بحث بنا دیتا ہے۔ان کے اسلامی اداروں کے دفاع سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ مذہب مابعد الطبیعات سے بالکل جدا ہے، لیکن عام طور سے اس معاملے میں ان کا یقین محکم یہ ہے کہ یہ دونوں اپنی ماہیت میں ایک ہیں اور یہ کہ مذہب عملی مابعد الطبیعات ہے۔اس طرح ان کے نظریات بڑی حد تک انگلستان کی جدید نو ہیگلی فکر کا پتہ دیتے ہیں۔ بہرحال بے قاعدگی اور عمومی طور سے صراحت کی کمی کے علی الرغم ان کا اساسی نظریہ بالکل واضح ہے۔یہ نظریہ ہی ان کی سب سے بڑی خوبی ہے، اور اسی کی مدد سے عقیدۂ تثلیث کے گہرے مابعد الطبیعاتی معنی کو وہ فاتحانہ طور پر اپنے تصرف میں لے آتے ہیں۔تصوف کے زیر اثر انھوں نے ایسی باتیں کہہ دی ہیں جن کا ابلاغ کیا جائے تو ایک فلسفیانہ نظام مرتب ہوسکتا ہے لیکن افسوس اس بات کا ہے کہ بعد کے اسلامی مفکرین نے اس طرح کے معنوی تفکر سے مساعدت نہیں کی اور اسے پسندیدہ نظروں سے نہیں دیکھا۔

بیدؔل برگساں کی روشنی میں

محمد اقبالؔ

اکبرآباد کے مرزا عبدالقادر بیدؔل اعلیٰ ترین رجحان کے مالک ہیں۔ شنکر کے زمانے سے اب تک ہندوستان میں پیدا ہونے والے عظیم شاعر مفکر ایک ایسے ذکی الحس منطقی ہیں جو ہمارے ٹھوس حواسی کا تجربے کا بے لاگ تجزیہ کرتے ہوئے اس میں پنہاں آفاقیت کو بے نقاب کرتے ہیں۔ بیدؔل جن کے لئے تجزیاتی عمل قدرتی طور پر دشوار بھی ہے اور غیر فنکارانہ بھی، مجسم اشیاء سے انتہائی لطیف پیرایہ میں عہدہ برآ ہوتے ہیں اور اس پر صرف ایک مناسب طائرانہ نظر ڈالتے ہوئے اس میں پنہاں افاقیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

زموج پردہ بروئے حباب نتواں بست
تو چشم بستۂ اے بےخبر نقاب کجاست

The wave cannot screeen the face of the ocean

O heedless observer; thou hast closed thine eyes,

where is the veil?

درج ذیل شعر سے فرد (جیو آتما) کے بارے میں شاعر کے ادراک کا اندازہ ہوتا ہے:

می کشم چو صبح از اسباب ایں وحشت سرا
تہمت ربطے کہ نتواں بست بر اجزائے من

The conditions (of life) in this wilderness of a world

have fastened upon me like the dawn

The false charge of a concrete combination which my

nature does not admit

صبح روشنی کے چند منتشر ذروں کے ایک پریشان مجموعے کے بجز اور کچھ نہیں لیکن ہم صبح کے بارے میں اس طرح گفتگو کرتے ہیں گویا وہ کوئی مجسم شے ہے یا کوئی منفرد وحدت یا مواد ہے۔ لیکن بیدلؔ کے ہاں سب سے زیادہ قابلِ ذکر نکتہ ان کے ذہن کا محیر العقول حد تک کثیر الاصواتی کردار ہے جو دنیا کے تمام عظیم مفکرین کے بشمول برگساں روحانی تجربات کو اپناتا ہے۔ بیدلؔ کے شعری فکر کے اسی برگسانی دور کی جانب میں فلسفۂ مغرب کے طلباء کی خصوصی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ بیدلؔ کی شاعری کے مطالعے کے دوران ہمیں اس حقیقت کو بہر کیف فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ ایک ایسے شاعر کے ہاں کسی منظم مابعد الطبیعات کی توقع کرنا ہی عبث ہے جس کا صبر ناآشنا ذہن حقیقت نارسا کے گوناگوں اور لامتناہی پہلوؤں کا صرف سرسری سا ادراک ہی کر پاتا ہے اور اسے نظم میں ڈھالنے کا دشوار عمل انجام نہیں دیتا۔ اپنے روحانی ارتقا کے دوران بیدلؔ جن نظریات سے متاثر ہوئے ہیں ان میں سے ایک نظریہ حقیقت عظمیٰ کا برگسانی تصور بھی ہے۔

برگساں کے نزدیک حقیقت عظمیٰ ایک سیل رواں یا مسلسل Becoming کا عمل ہے اور خارجی اشیاء جو بظاہر ہمیں منجمد نظر آتی ہیں، دلچسپی کے ان خطوط کے سوا کچھ اور نہیں جو ہمارے ذہن نے اس روانِ مسلسل کے آرپار کھینچے ہیں۔ پیرایۂ بیان کو بدل کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اشیاء ایسا مجموعہ نجوم ہیں جو ہماری حرکت کی سمت کو متعین کرتی ہیں اور حیات کے اس بحر ذخار کو عبور کرنے میں ہمارے لئے ممد ثابت ہوتی ہیں۔ غرضیکہ حرکت اصل شے ہے اور خارجی اشیاء کی شکل میں ہمیں بظاہر جو انجماد یا قرار نظر آتا ہے وہ حرکت میں تعویق ہے۔ ریاضی سے

مناسبت رکھنے والا ذہن جو زندگی کے عملی پہلوؤں سے زیادہ متعلق ہوتا ہے وہ اس روانی کو بہ حالت سکون پیش کرتا ہے۔ ایسی ریاضیاتی فکر اپنی فطرت کے عین مطابق اشیاء کا صرف سطحی مشاہدہ کرنے کی اہل ہوتی ہے۔ اسے اس اصل تبدیلی کا کوئی ادراک ہی نہیں ہوتا جس سے اشیاء کا صدور ہوتا ہے۔ اس طرح طبیعی علوم میں مستعمل طریقۂ کار مکانی مقولات تک محدود ہونے کے سبب حقیقت کے علم کے حصول میں ہمارا دور تک ساتھ نہیں دیتا۔ اگر کسی کا مقصود حقیقت عظمیٰ کی اصل کیفیت کی ایک جھلک دیکھنا ہو تو اس کے لئے ایک نیا طریقۂ کار لابدی ہے۔ اور یہ طریقہ وجدان فراہم کرتا ہے جو برگساں کے بقول فکر کی ایسی عمیق شکل ہے جو ہمارے لئے زندگی کی حقیقت کو آشکار کرتی ہے اور یہ اس لئے ممکن ہوتا ہے کہ ہمیں اس ضمن میں ایک برتر مقام حاصل ہے۔ اس طریقۂ کار کی بدولت ہمیں علم ہوتا ہے کہ زمانی عنصر جسے طبیعی علوم میں خارجی اشیاء کے مطالعے کے دوران نظر انداز کر دیا جاتا ہے تمام ذی حیات موجودات کا اصل الاصول ہے۔ وقت ہی زندگی کا دوسرا نام ہے۔ غرضیکہ اصل حقیقت وقت ہے اور اسی مواد سے تمام اشیاء تشکیل پاتی ہیں۔ عملِ ارتقاء یعنی Becoming حرکت، زندگی اور وقت محض مترادف الفاظ ہیں۔ لیکن برگساں جسے دورانِ خالص کہتا ہے اسے وقت کے اس غلط تصور سے ممیّز کرنا چاہئے جسے ہمارا ریاضیاتی ذہن وضع کرتا ہے۔ ہم وقت کو ایک لامتناہی خط مستقیم متصور کرتے ہیں جس کا کچھ حصہ ہم بسر کر چکے ہیں اور کچھ حصہ ابھی بسر کرنا باقی ہے۔ یہ تصور وقت کو صرف ایک جہت میں محدود کر دیتا ہے اور اس کی رو سے لمحات وقت کے اجزائے ترکیبی قرار پاتے ہیں۔ وقت کا یہ سرتاسر مکانی تصور بالکل غلط اور غیر حقیقی ہے۔ اصل وقت یا دورانِ خالص میں آج اور کل جیسے انجماد زدہ تصورات کا کوئی گزر تک نہیں ہوتا۔ یہ واقعتاً ہمہ موجود 'اب' کی تشکیل کرتا ہے۔ اس طرح برگساں کے مطابق حقیقت عظمیٰ ایک پیہم مائل بہ ترقی تخلیقی قوت ہے جس کی فطرت میں اضداد پنہاں ہیں اور Becoming کا عمل اس کی نمو کے

ساتھ ساتھ واضح تر ہوتا جاتا ہے۔ یہ کوئی تکمیل شدہ کُل نہیں جس سے ہم ایک مکمل نظامِ حق حاصل کرلیں۔

آیئے! اب ہم بیدلؔ کی شاعری میں برگسانی فکر کے مختلف مدارج کی نشاندہی کریں۔ یہاں یہ تصریح ضروری ہے کہ بیدلؔ نے نثر اور نظم دونوں میں کثرت سے لکھا ہے۔ زیرِنظر مطالعے میں بیدلؔ کا صرف دیوان ہی پیشِ نظر ہے (یہ دیوان تقریباً تیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے)۔ راقم الحروف کی خوش قسمتی ہے کہ اسے اس دیوان کا قلمی نسخہ دستیاب ہے۔

ا۔ سب سے پہلا قابلِ ذکر نکتہ یہ ہے کہ ہماری عقل حقیقتِ عظمیٰ کی صرف سطح ہی کو مس کرتی ہے۔ اس کے اندرون تک نہیں پہنچ سکتی۔ بیدلؔ اس پر زور دینے سے کبھی نہیں اُکتاتے:

موج و کف مشکل کہ گردد محرمِ قعرِ محیط!
عالمے بیتابِ تحقیق است و استعداد نیست

The wave and the foam cannot see

into the depth of the ocean;

A whole world is restless for the

knowledge of reality.

Yet does not possess the necessary

qualification!

منطقی معقولات سے لیس طبیعی علوم تصوراتی عمل کے باعث حقیقت کو مسخ کردیتے ہیں۔ اس نوع کا مطالعہ حقیقت کے پوسٹ مارٹم کے مرادف ہے اور نتیجتاً یہ اسے بہ طور ایک زندہ پیش رو حرکت کے گرفت میں نہیں لاسکتا:

این جملہ دلائل کہ زتحقیق تو گل کرد

درخانۂ خورشید چراغانِ نجوم است

All these arguments which blossom out of thy

investigation are nothing more than tiny

star-lamps in the lustrous residence of the sun.

۲۔ حقیقت کے ادراک کا پھر آخر صحیح طریقہ ہے کیا؟ شاعر کہتا ہے:

بیدل نشوی بے خبر از سیر گریباں

اینجاست کہ عنقاتہ پاکشت مگس را

O Bedil; look within,

It is here that the 'Anqa (a fabulous

bird standing in Sufi terminology for a symbol

of reality) falls a victim to the fly.

لیکن یہ وجدان کیسے حاصل کیا جائے اور اس کا کردار کیا ہے؟ بیدل اور برگساں دونوں کے ہاں اس سوال کا یکساں جواب ملتا ہے۔ یہ وجدان کوئی متصوفانہ رویا نہیں جو ہمیں عالمِ سرور میں حاصل ہوتا ہے۔ برگساں کے بقول وجدان فکر کی ایک عمیق تر شکل ہے۔

جب ایم.لی.رائے (M.Le. Roy) نے برگساں کے سامنے یہ خیال پیش کیا کہ درحقیقت عقلی فکر اور Thought lived ایک دوسرے کی ضد ہیں تو برگساں نے اپنے جواب میں کہا کہ یہ خیال بھی میری رائے میں نری عقلیت ہے۔ برگساں کے مطابق عقلیت کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقی جو تصورات میں زندہ رہتی ہے اور دوسرے غیر حقیقی جو زندہ نظریات کو غیر متحرک بنا کر ان کی محض تجسیم کر دیتی ہے، جن سے صرف مہروں کے طور پر کھیلا جا سکے۔ برگساں کے

نزدیک حقیقی عقلیت کا حصول اس صورت میں ممکن ہے جب ہم دورانِ خالص کے اپنے ادراک میں سے مکان کے عنصر سے اسی طرح صرف نظر کریں جیسے طبیعی علوم میں خارجی اشیاء کے مطالعے میں زمان کے عنصر کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔ بیدلؔ نے بعینہٖ اسی طریقۂ کار کی تلقین یہ کہہ کر کی ہے:

اے نکہتِ گُل اندکے از رنگ بروں آ

O thou flower perfume

walk out of the world of colour!

'رنگ' صوفیا کی اصطلاح میں مکان کی علامت ہے۔ دائرۂ خارجیت کو صوفیاء نے رنگ و بو کی کائنات میں تقسیم کیا ہے۔ درج بالا مصرعے میں انسان کو نکہتِ گل اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ شعوری کائنات میں لطیف اور ناقابل مشاہدہ حرکت کا مظہر ہے اور ساتھ ہی یہ مشورہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر انسان اپنی اصل فطرت کا مشاہدہ کرنا چاہے تو اسے اپنے آپ کو مکانیت سے منزّہ کرنا چاہئے۔ غرضیکہ وجدانی طریقۂ کار کے لئے لازم ہے کہ مکان سے نجات حاصل کرنے کی کوشش کی جائے گو کہ یہ عمل ہماری فکر کے لئے اس لئے دشوار ہے کہ ہمارا ذہن خلقی طور پر ریاضیاتی واقع ہوا ہے۔ مذکورہ خیال کی پیش کش کے لئے بیدلؔ نے ایک اور مؤثر استعارہ استعمال کیا ہے۔ ان کے خیال میں زندگی ایک دریا ہے جب تک اس دریا کی سطح انتہائی پر سکون اور بے خلل رہتی ہے موجیں بہاؤ کے نیچے رہتی ہیں جیسے لباس بدن کو مستور کئے رہتا ہے البتہ جب کوئی موج سطح آب پر اپنا سر اٹھاتی ہے تو وہ اپنے آپ کو دھارے سے جدا کر لیتی ہے اور مکانیت اختیار کر لیتی ہے اور اس طرح وہ نسبتاً غیر متحرک ہو جاتی ہے۔ یہ موج دھارے سے جدا ہو کر اپنے آپ کو عریاں کر بیٹھتی ہے۔ کم و بیش یہی بات چشمِ انسانی سے مشابہ حباب پر بھی صادق آتی ہے جو سطح دریا پر ظاہر ہو کر اپنا آبی پیراہن کھو بیٹھتا ہے البتہ جب وہ دوبارہ دریا میں غرق ہو کر جزو دریا بن جاتا ہے تو اسے اپنا کھویا ہوا پیراہن پھر مل جاتا ہے۔ غالباً اس پس منظر میں اب درج ذیل شعر کی تفہیم

قارئین کے لئے نسبتاً آسان ہوگی:

دریں دریا کہ عریانیست یکسر سازِ امواجش
حباب ما بہ پیراہن رسید از چشم پوشیدن

In this river (of life) where the waves

emerge into nakedness,

The little bubble of my life regains its lost

apparel by closing its eyes.

یا برگسانی محاورۂ بیان میں وجدان ہی کی بدولت کسی بھی ظاہری انجماد یا غیر ممتازیت کو زندگی کے ناقابل منقسم تسلسل میں اپنا گمشدہ مقام حاصل ہوسکا۔

۳۔ اب اگلا سوال یہ اٹھتا ہے کہ اس وجدان کے انکشافات کی کیا صورت ہو؟ بیدلؔ کے مندرجہ ذیل اشعار سے اس سوال کا جواب ملتا ہے:

الف۔ درطلب گاہِ دل چوں موج وحباب
منزل وجادہ ہر دور اسفراست

In the domain of heart (i.e. life) both the

road and the destination are like waves

and bubbles, in perpetual motion.

ب۔ ہستی روشِ نازِ جنوں تازکہ دارد
می آیدم از گرد نفس بوئے خرامے

مذکورہ بالا شعر کا ترجمہ کرنا ناممکن ہے اس لئے میں اس شعر میں مضمر تصورات کی محض وضاحت ہی پر اکتفا کرتا ہوں۔ شاعر کے تخیل کے مطابق نفسِ انسانی لطیف خاکی ذرات کا مجموعۂ

پریشاں ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وجود میں کوئی ایسی شے سرایت کئے ہوئے ہے جو اپنی رو میں کسی شہاب ثاقب کی مانند روشنی کی ایک لکیر چھوڑ جاتی ہے۔ غرضیکہ زندگی جیسی لطیف شے کے مقابلے میں نفس انسانی ایک کثیف مادہ ہے جس کے بے قرار انتشار میں کائنات میں حرکت کی تیز خرامیٔ زیست کا مزہ ہے۔

ج۔ سراپا وحشتم اما بناموس سبک روحی
زچشم نقشِ پا چوں ریگ می دارم سفر پنہاں

I am wholly a tendency to run away; yet

not to betray the subtlety of inner life, I keep,

from the eye of the foot-prints.

ریگِ صحرا کا ہمیشہ حالتِ سفر میں رہنا متصور ہے گو نقش چشم پا تک کو اس کی مسلسل حرکت کا اندازہ نہیں۔ نقشِ چشمِ پا اپنی کیفیت کے لحاظ سے ریگِ صحرا سے بہت مشابہ ہے (فارسی شعراء کے ہاں نقشِ چشمِ پا کا تذکرہ آیا ہے) یہی بات ہمارے اندر پنہاں لطیف حرکت حیات پر بھی صادق آتی ہے جس کا ہم ادراک نہیں کر پاتے۔ میں تمام تر گریز کی طرف میلان ہوں، تاہم اندرونی زندگی کی لطافت کا راز فاش کرنے کے لئے ریگِ صحرا کی طرح اپنی رفتار کو نقشِ چشمِ پا سے بھی پوشیدہ رکھتا ہوں۔

د۔ بیدل از خویش بایدت رفتن
ورنہ نتواں بآں خرام رسید

Bedil! you ought to move out of yourself,

if you wish to have a vision of the beloved's

graceful movement.

بالفاظ دیگر وجدان کی قوت کی مدد سے ہم حقیقت عظمیٰ کی حرکت کا مشاہدہ کرتے ہیں:

س۔ جائے آرام بوحشت کدۂ عالم نیست

ذرۂ نیست کہ سرگرم ہوائے رم نیست

باعث وحشت جسم است نفسہا بیدلؔ

خاک تا ہم نفس باد بودے دم نیست

No rest in this wilderness:

every atom here is warmed up by a desire

to run away:

Even the particles of the body owing to the

association with life-breath have a

tendency to disperse:

What is man but dust associated with air!

ش۔ یک دو نفس خیال یار رشتۂ شوق کن دراز

تا ابد از ازل بتاز ملکِ خدات زندگی

Lose the thought for a moment or two,

prolong the thread of sympathy:

Then sweep freely from eternity to

eternity in God's vast domain of life!

غرضیکہ وجدان کے لمحات میں ہم زندگی کی ازلی اور برق رفتار حرکت کا اندازہ کرتے

ہیں۔

مذکورہ بالا اشعار اور ان کی تشریح سے یہ نکتہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ ہمارے شاعر کے نزدیک حرکت زندگی کا اصل الاصول ہے البتہ اس مقام پر قارئین کو بیدلؔ کے زبان و بیان اور استعارات سے پیدا ہونے والی کسی بھی غلط فہمی پر متنبہ کر دینا ضروری ہے۔ بیدلؔ کے انداز بیان سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حرکت کو مطلق نہیں متصور کرتے بلکہ وہ ہمیشہ اس کا ذکر اس پیرایے میں کرتے ہیں گویا یہ کسی شے کی صفت ہے لیکن میری دانست میں شاعر کا نقطۂ نظر یہ نہیں ہے۔ حرکت کو جوہرِ حیات متصور کرنے کا بدیہی مطلب یہ ہے کہ اسے مطلق اور ازلی سمجھا جائے ورنہ پھر زماں کا حقیقی پن ختم ہو جاتا ہے اور حرکت زماں کے مرادف ٹھہرے گی۔ یہی خیال ہمیں اکثر ان اشعار میں بھی ملتا ہے جن میں شاعر نے ہمارے ریاضیاتی ذہن کے متصور کردہ لمحات میں منقسم وقت کے غیر حقیقی تصور کے خلاف ہمیں خبردار کیا ہے۔ بیدلؔ کے مندرجہ ذیل دو اشعار حقیقی اور غیر حقیقی وقت کے درمیان فرق کی بڑی وضاحت کے ساتھ نشاندہی ملتی ہے:

بنظمِ عمر کہ سرتاسرش روانی بود
خیال مدت موہوم سکتہ خوانی بود

ہر چہ از مدتِ ہست و بود است
دیرہا پیش خرام زود است

In the metre of the life-verse which is wholly
a flow, the idea of unreal time is nothing
more than a hiatus!
The time of the eternal world is only delays
compared to the brisk movement (of life).

جیسا کہ ان اشعار سے صراحت ہوتی ہے پہلے شعر میں 'روانی' اور 'مدت موہوم' اور

دوسرے شعر میں 'مدت ہست و بود' اور 'خرام زود' کی تراکیب برگسانی تصورِ دوران خالص اور مکانی وقت کو ایک دوسرے سے ممیّز کرتی ہیں۔ ہمارے شاعر کے نزدیک حقیقی وقت ایک سیل رواں ہے اور مادے سے اس کا تعلق اس کی برق رفتار حرکت میں کسی طرح مانع نہیں ہوتا:

نشد مانع عمر قید تعلق!
تو رفتار ایں پائے در گل ندیدی

The restrictions which association with a
body imposes on us cannot obstruct the
flow of life, only you do not see the movement
of this prisoner of earth.

مندرجہ ذیل اشعار میں وقت کے مسلسل اور غیر منقسم ہونے کو مزید وضاحت کے ساتھ اجاگر کیا گیا ہے:

غبارِ ماضی و مستقبل از جانِ تو مے جوشد
در امروز است گم گرواشگافی دی و فردارا

The mist of past and future rises up from
the present;
Subject your tomorrow and yesterday to a
searching analysis and you will find them
lost in your today.

زخود غافل گذشتی فل استقبال زد حالت
نگہ از جلوہ پیش افتاد امروز تو فرداشد

Your present forebodes the future only

because you are not aware of yourself

(your real nature). (The idea of a future)

is nothing but the desire to see

getting ahead of the thing seen.

فطرت سست پے از پیروی وہم امل

لغزشے خورد کہ امروزِ مرا فردا شد

My sluggish nature, following unreal hopes fell

down by a false step in such a way that my

'today' was turned into 'morrow'.

مؤخر الذکر دونوں اشعار میں پیش کردہ خیال تقریباً یکساں ہے ان میں شاعر نے ایک نفسیاتی مسئلے کا شاعرانہ حل پیش کیا ہے کہ ہم وقت کو کس طرح مکاں میں محدود کرتے ہیں۔ شاعر کے خیال میں "Not yet" (ابھی نہیں) کا تصور خام آرزوؤں میں گرفتار آرام طلب طبیعت کے ذہنی زوال کی غمازی کرتا ہے یا پھر یہ ہماری بے عملی سے قطع نظر وہ شے فی نفسہٖ متحرک اور تخلیقی ہے۔ مسلمان مفکرین کے ہاں ہمہ جہت یا پیہم تخلیقی حقیقتِ عظمیٰ کا تصور کوئی نیا نہیں ہے۔

علمائے اسلام کے مطابق اللہ ایک لامحدود ذاتی قوت ہے اور کائنات میں خدا کی تخلیقی سرگرمی ختم نہیں ہوئی ہے۔ اسی طرح کائنات کوئی مکمل کُل نہیں جسے ایک دفعہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے تخلیق کر دیا گیا ہو۔ تکمیل شدہ وحدت کی بجائے کائنات ایک مسلسل عمل ہے اسی لئے کائنات سے متعلق ہمارا علم ہمیشہ خام رہے گا کیونکہ تکمیل یافتہ نظم فی الاصل انسان کے لئے ناممکن ہے اور اس میں پنہاں امکانات کا علم صرف خدا ہی کو ہے۔ زمانۂ حال کے آگے کچھ نہیں ہے۔ بیدلؔ کے

بقول ہم جسے 'آنجا' کہتے ہیں وہ دراصل 'اینجا' ہی کی ایک مخفی شکل ہے:

ہرچہ آنجا است چو آنجا رسی اینجا گردد

چہ خیال است کہ امروزِ تو فردا گردد

What is 'there' becomes 'here' when you reach it : likewise your today disguises itself in the form of tomorrow.

۴۔ آیئے اب ہم بیدلؔ کے فلسفے کے ایک اور اہم نظریے کا جائزہ لیں۔ اگر یہ صحیح ہے کہ اشیاء کا جوہر مطلق حرکت ہے تو پھر ہمارے اردگرد غیر متحرک ٹھوس اشیا کی موجودگی کی کیا توجیہ ہو؟ تاریخ افکارِ عالم میں غالباً سب سے پہلے برگساں نے اس کا منفرد جواب پیش کیا۔ برگساں کا کہنا ہے کہ حرکت کے ہر مظہر میں دو رجحانات پنہاں ہوتے ہیں جو ایک دوسرے کی ضد بھی ہیں اور ایک دوسرے کا تکملہ بھی کرتے ہیں یعنی پیش قدمی اور مراجعت کے رجحانات جنھیں ہم تمام ذی حیات موجودات میں بالترتیب جبلت اور عقل سے تعبیر کرتے ہیں۔ مراجعت کا تفاعل جبلی پیش قدمی پر اسی انداز کی قدغن عائد کرتا ہے جیسے ہم بریک استعمال کرتے ہوئے کسی چیز کو روکتے ہیں اور عملی ضروریات کے پیش نظر اسے حالتِ سکون میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ ہم جسے مادے یا امتداد سے تعبیر کرتے ہیں وہ کوئی ایسی شے نہیں جو روحانی حقیقت سے علیحدہ ہو۔ یہ دونوں کسی بھی حرکت کے متضاد اور ممیز مگر لاینفک جزو ہوتے ہیں۔ یہ امر زندگی کے عین مفاد میں ہے کہ یہ تسلسل مخفی رہے اور منجمد یا غیر متحرک نظر آئے۔ اپنے ارتقاء کے دوران اسی مقصد کے پیش نظر یہ عقل کے ایک منتخب جزو کو پروان چڑھاتی ہے تاکہ حرکت کو مخفی رکھا جاسکے اور زندگی کی عملی ضروریات اسے وہ شکل دیں جس کی ضروریات زندگی متقاضی ہیں۔ اس طرح بظاہر جو شے تسلسلِ حیات میں مانع اور مزاحم معلوم ہوتی ہے وہی درحقیقت حرکت کی سمت کو متعین کرتی ہے۔ برگساں کے مطابق اسی

لئے مادّہ زندگی کے عملی ادراک کا دوسرا نام ہے۔ مادے کے بارے میں بیدلؔ نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے۔ گو وہ اس نظریے کے معنی ومنشا سے پوری طرح آگاہ نظر نہیں آتا۔ درج ذیل اشعار میرے اس خیال کی تصدیق کرتے ہیں:

تنزیہ زآگاہی ماگشت کدورت

جاں بود کہ درفکر خود افتاد و بدن شد

Our awareness turned the absolute purity

into dust, the vital impulse seeking its own

interest thickened into body.

جلوہ از شوخی نقاب حیرتے افگندہ است

رنگ صہبا در نظرہا کارِ مینا می کند

The flying sheen (of wine) has put on itself

the veil of wonder, the colour of wine that

appears as a goblet.

مؤخر الذکر دونوں شعر کے پہلے مصرعے میں لفظ ''حیرت'' اپنے لغوی مفہوم میں استعمال نہیں ہوا ہے بلکہ بیدلؔ نے ہمیشہ جذبۂ حیرت کے نفسیاتی انسلاکات کو مدنظر رکھتے ہوئے اسے عدم حرکت اور قرار کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ ان کا مقصود یہ ہے کہ ہم اپنے اردگرد جو غیر متحرک مادہ دیکھتے ہیں وہ حقیقت سے بیگانہ نہیں۔ یہ شراب کے جلوۂ رقصاں سے جس کی پرواز معطل کردی گئی ہو مشابہ ہے اور ہمارے لئے شراب سے بھرے ہوئے مینا کی طرح نظر آتا ہے:

حائلے نیست بجولا نگہِ معنی اشداد

خواب پا در رہِ ماسنگ نشاں می باشد

In the race-course of Reality there is no

obstruction; even the benumbed foot

(i.e. arrested motion) serves along this path

as a milestone.

اس شعر میں بیدؔل کے ہاں 'سنگ نشاں' کا استعارہ مستعمل ہوا ہے جسے بعض برگسانی مصنفین نے بھی اپنے مفہوم کی ادائیگی کے لیے استعمال کیا ہے۔ شاعر کا مقصود بیان ہے کہ حقیقت کی اصلیت حرکت مسلسل ہے اور جو کچھ اس میں بظاہر مانع یا مزاحم نظر آتا ہے وہ درحقیقت مزید حرکت کے لئے سنگ نشاں کا فریضہ انجام دیتا ہے۔

گر تغافل می تراشد گاہ نیرنگ نگاہ

جلوہ را آئینۂ ماسخت رسوا کردہ است

It is our mirror (i.e. intelligence) which tells

scandulous tales about the nature of Reality!

Now it reveals Reality as inattention

(i.e. extension) now as vision.

پہلے مصرعے میں مادہ اور شعور، جسم اور روح، خیال اور امتداد کی علامات استعمال ہوئی ہیں بالخصوص مؤخر الذکر تو عین مناسب ہے کیونکہ یہ مادے کی نفسی کیفیت کو آشکار کرتی ہے، بیدؔل کا کہنا ہے کہ حقیقت کی وحدت میں ہمیں جو دوئی نظر آتی ہے، اس میں ہماری نگاہ کا قصور ہے۔ ہم اپنی عقل کی عینک سے اشیاء کا جائزہ لیتے ہیں جو ہمارے ادراک کو مسخ کر دیتی ہے اور اس دوئی کا انکشاف کرتی ہے جس کا اصل حقیقت میں فی نفسہ کوئی وجود ہے ہی نہیں۔

۵۔ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ عقل حقیقت کے ہمارے ادراک کو کیوں مسخ کر دیتی

ہے شاعر کا جواب یہ ہے کہ زندگی کے عملی مفادات سے ہماری عقل اور اس کے افعال آلودہ ہو جاتے ہیں:

رموج خیز فنا کوہ و دشت یک دریاست
خیال تشنہ لب ماسراب می ریزد

In the ocean of the Absolute Being, mountains and deserts form one continuous flow, it is our thirsty understanding that builds mirages in it!

مذکورہ بالا شعر میں 'فنا' کے لغوی معنیٰ سے قطع نظر صوفیاء کی اصطلاح میں فنا سے مراد نفیِ خود اور اپنے آپ کو خدا کی آفاقی ذات میں مدغم کر دینا ہے۔ فنا یا نفی کا اطلاق فرد کی ذات پر ہوتا ہے جبکہ وجودِ مطلق کے نقطۂ نظر سے فنا کا یہ عمل اپنے اندر کاملاً ایجابی پہلو رکھتا ہے۔ شعر میں کہا گیا ہے کہ صرف تشنہ لبوں ہی کو سراب کا گماں گزرتا ہے۔ کیونکہ ان کی عملی ضرورت یعنی پیاس بجھانے کی خواہش ان کے ادراک کی صفت کو متعین کرتی ہے اور بے آب و گیاہ ریگستان کو چشمۂ آب کی شکل میں ان کے سامنے پیش کرتی ہے، لیکن میری دانست میں بیدلؔ اس نکتے کو بخوبی ادا کرنے سے قاصر رہے ہیں کہ ہمارے علم کی شکل اور کیفیت کو کس طرح ہماری عملی ضروریات متعین کرتی ہیں۔ اسی مضمون کو عرفی نے اس طرح ادا کیا ہے۔

زنقص تشنہ لبی واں بعقل خویش مناز
دلت فریب گراز جلوۂ سراب نخورد

Do not be proud of your power of discrimination if you are deceived by the mirage; it is the want of intensity in your desire for water that

has saved you from the illusion.

عرفی کے نزدیک ہمارے مدرکہ علم کی کیفیت کلی طور پر ہماری ضروریات کی موجودگی یا غیر موجودگی سے متاثر ہوتی ہے مگر عرفی کی بہ نسبت بیدلؔ نے ایک زیادہ گہرا خیال پیش کیا ہے۔ بیدل کا ہدف ہمارا تصوراتی علم ہے۔جس کے لئے پیراگراف نمبر۴ میں مندرج شعر میں آئینے کی علامت مستعمل ہے۔ یہ زندگی کی حرکتِ مسلسل میں محیر العقول حد تک کثرتِ انجماد وسکون کو ظاہر کرتا ہے۔

ایک اور شعر میں بیدلؔ کا تصوراتی علم پر شدید تر حملہ ملتا ہے۔اپنے نظریے کو انھوں نے کم و بیش اسی طرح پیش کیا ہے جیسے پروفیسر ڈبلو جیمس نے حقیقت کی لفظی تجسیم یعنی Verbalization of Reality کا تذکرہ کیا ہے۔لفظی تجسیم کا استعارہ استعمال کرتے ہوئے شاعر کہتا ہے کہ ہماری زبان ہی حرکی کو ساکن بنانے کی ذمہ دار ہے اور تصورات کی مدد سے اسے مکان میں محدود کر دیتی ہے:

تا خموشی داشتیم آفاق بے تشویش بود
موجِ ایں بحر از زبان ما تلاطم کردہ است

As long as silence reigned (i.e. as long as there was no verbalization of Reality, all was calm and undisturbed; it is the tongue of man that has given a hot bed of stormy waves to the ocean (of life).

حقیقت کی اصل میں بصیرت حاصل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ تجسیم کے عمل کو خیر باد کہا جائے۔علم کے مصدر کے طور پر تفکر کا عمل پروفیسر جیمس کے بقول غیر زبان میں دیا گیا چیلنج ہے۔اس شخص کے لئے جو اپنے معاملات میں پوری طرح محو ہے۔ہمارے سامنے ایک ہی

راستہ ہے اور وہ ہے حقیقت سے اپنے آپ کو ہم آہنگ کر دینا۔ ہمدردی کے ساتھ اور پیش رو حرکت کے پہلو بہ پہلو چلنے میں ذہانت، حقیقت کے صرف بیرونی پوست ہی کو مس کرتی ہے، لیکن اس کے بہاؤ کو قابو میں نہیں لاسکتی جیسے کہ ماہی گیر کا جال صرف پانی میں ڈبکی لگا سکتا ہے۔ زندگی کے تضادات سے فرار حاصل کرنے کے لئے بیدلؔ کا مشورہ ہے، سکوت یعنی نفسی تجسیم کا عمل:

تاخموشی نگیزینی حق و باطل است
رشتۂ را کہ گرہ جمع نسازد دو سرا است

So long as you do not resume silence, the
distinction of appearance and reality
will remain: a thread not tied by a knot
must always have two ends.

۶۔ آیئے اب ہم یہ دیکھیں کہ بیدل کا تصور حقیقت کس حد تک ذاتی بقا کے اسلامی عقیدے سے ہم آہنگ ہے۔ برگسانی فکر کے نقطۂ نظر سے اس سوال کو اٹھاتے ہوئے ولڈن کار (Wildon Carr) کہتے ہیں:

> جسم سے علیحدہ ہو کر کسی فرد کی روح کا بطور فرد زندہ رہنا بالکل ناممکن ہے کیونکہ یہ مادی ہیولےٰ ہی وہ شے ہے جو اس کی انفرادیت کو متعین کرتا ہے لیکن جسم کا ازسرِ نو زندہ ہونا عین ممکن ہے۔ اگر ہم اس معجزے کو بطور ایک حقیقت متصور کریں اور یہ تصور کرنا ممکن بھی ہے اور قابل یقین بھی۔ فلسفے میں اس عقیدے کا ثبوت تلاش کرنا فعل عبث ہوگا اسی طرح فلسفے کا اس کی تردید کرنا بھی اس علم کے دائرہ کار سے باہر ہے۔ لیکن ذاتی امید کی ایک واضح شکل ضرور ہے جو صرف تبدیلی کا یہ فلسفہ پیدا کرتا ہے۔

'دوران خالص' کی حقیقت کے ضمن میں ہم نے یہ مشاہدہ کیا کہ ماضی دوران خالص کی ایک امتیازی خصوصیت ہے تو کچھ لوگ بجا طور پر یہ فرض کر سکتے ہیں کہ بعض ایسے وسائل ہیں یا ہونا چاہئیں جن کی مدد سے حیات افراد کی ذاتی زندگیوں کو محفوظ رکھ سکے جو اپنے تسلسل کو موت کی آمد پر ختم کرتی نظر آتی ہے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو کائنات میں بے حد زیاں ہوگا کیونکہ ہر ذی حیات اپنے دوران زندگی کی حرکت میں مصروف رہتا ہے اور نئی نسل کو پروان چڑھاتا ہے۔ یہ ہمارے علم کے عین مطابق ہے لیکن جہاں تک اس تصور کے ثبوت کا معاملہ ہے ہمیں اس کا علم کبھی بھی نہیں ہو پائے گا۔

یہ نکتہ ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ اگر زندگی نفسی سیل رواں ہے جس کے اندرون میں اس کا ماضی قائم رہتا ہے اور اس طرح تاریخ محفوظ رہتی ہے تو زندگی میں پیش قدمی کا ہر عمل ایک نئی صورت حال کا آئینہ دار ہوتا ہے اور اسے تکرار محض نہیں قرار دیا جا سکتا اس لئے میرا خیال ہے کہ برگساں اور بیدلؔ دونوں کے فلسفے کی رو سے جسم کے احیاء کے امکان کی تردید ہوتی ہے۔ بیدلؔ کا ذہن اس نکتے کے بارے میں بالکل صاف ہے اور اس میں وہ مطلق کوئی باک نہیں محسوس کرتا کہ اس کے تصور حیات سے برآمد ہونے والا یہ نکتہ تعلیمات اسلامی کے سرتاسر منافی ہے:

گل یاد غنچہ می کند و سینہ می ورد
رفت آنکہ جمع می شدم اکنوں نمی شود

Th flower thinks of its bud-state and
rends as under its heart; could I revert
to the bloom? Impossible now!

بیدلؔ کی فکر کے کلیدی نکات کی جانب قارئین کی توجہ منعطف کرانے کے بعد اب یہ مناسب ہے کہ ان کے نظریات کا تنقیدی جائزہ لیا جائے۔ میں سمجھتا ہوں کہ قارئین میری اس رائے سے متفق ہوں گے کہ کسی ایسے شخص کے ہاں مفصل مابعد الطبیعاتی نظام کی توقع عبث ہے جس کو فلسفے سے زیادہ شاعری سے دلچسپی ہو۔ لیکن جب ہم بیدلؔ کی شاعری کا غائر مطالعہ کرتے ہیں تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ گو تخیلی اظہار سے تعلق خاطر اسے منطقی تجزیے سے غیر مطمئن بناتا ہے، لیکن وہ اپنے فلسفیانہ نظام کا سنجیدہ شعور رکھتا ہے۔ عقل کی کیفیت اور وجدان کے انکشافات کے بارے میں اس کے نظریات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی شاعری حقیقت عظمیٰ سے متعلق فلسفیانہ حقائق سے مالا مال ہے۔ یہ ایک جدا معاملہ ہے کہ ان تفصیلات کو انھوں نے بجائے فلسفی کے بطور شاعر ادا کیا ہے۔ ان کی شاعری اس حقیقت کا انکشاف کرتی ہے کہ ہم مستقبل میں زندہ رہتے اور ماضی میں سوچتے ہیں اور یہ اصلاً ارتقاء کے عمل میں خیال اور امتداد کی متضاد مگر لاینفک حرکاتِ پائی جاتی ہیں۔ لیکن ان کی شاعری میں ان نظریات کی وضاحتی تفصیلات نہیں ملتیں۔ اسی طرح وقت کے تجربے کے بارے میں بھی کوئی عملی طرز فکر نہیں ملتا جو برگسانی فلسفے کا طرۂ امتیاز ہے۔

جہاں تک اول الذکر نکتے کا تعلق ہے، حق تو یہ ہے کہ ہم بیدلؔ سے اس کی توقع بھی نہیں کر سکتے کیونکہ بیدلؔ بنیادی طور پر شاعر ہیں البتہ مؤخر الذکر نکتے کے بارے میں بیدلؔ سے توقعات بالکل حق بجانب ہیں۔ بیدلؔ کی شاعری ان توقعات پر پوری نہیں اترتی۔ ان کے بقول حقیقت کا تصوراتی ادراک فعل عبث ہے۔ وہ ہمیں محسوس اور مجسم کے سحر کا شکار ہونے سے خبردار کرتے ہیں کیونکہ آئینہ حیات کا حسن اس کے عکس میں نہیں ہے۔

دل را نفریبی بفسونہائے تعین
آرائش ایں آئینہ تمثال نباشد

کیا یہ برگساں کی فکر نہیں ہے؟ اس نے حقیقت کے تصوراتی عمل یعنی

Conceptualization کی کوشش کی ہے۔ کیا حقیقت کے تئیں ہمارا رویہ عملی نہیں ہے؟ کیا ہم اس میں اس تصوراتی عقل سے کام نہیں لیتے جو اشیاء کے اصلی اور ازلی بہاؤ کو مسخ کرتی اور اسے مکان میں محدود کر دیتی ہے۔ کیا برگساں کا عملی رویہ زیادہ سود مند لیکن محدود وسیلوں، ہنر مندانہ ساختیوں اور انتظامات کے بجز اور بھی کچھ ہے کیا تجربی سائنس ہمیں اس سے زیادہ کچھ اور دے سکتی ہے؟ اگر پیش قدمی اور مراجعت کے رجحانات نفسی روانی میں مضمر ہیں اور زندگی کی اصل فطرت پیش قدمی ہے تو پھر ہم اقلیدیسی شکل میں اس کی پیشکش کو مطلق طور پر مسترد کیوں نہ کر دیں اور اپنی تمام توقعات وجدان پر کیوں نہ مرتکز کریں؟ کیا ہمیں کائنات کی اس موجودہ شکل میں زندگی بسر کرنی ہے یا ایسی کائنات میں جس کا ادراک عقل کرتی ہے اور دوران ادراک اس کی شکل مسخ کر دیتی ہے؟ برگساں کا عملی رویہ گو مکانیت میں پیوست مراکزِ حیات کی حیثیت سے زیادہ سود مند ہے، لیکن یہ قدیم عقلیت پسند دونوں نقطۂ ہائے نظر حقیقت کے صرف پوست سے غذا حاصل کرتے ہیں کیونکہ حقیقت ایک سیل رواں ہونے کے باعث ان کے دائرہ کار سے باہر رہتی ہے اسی باعث زندگی کی اصل کیفیت کا کلی درک مہیا کرنے کے لئے یہ دونوں نقطۂ ہائے نظر یکساں طور پر بے سود ہیں۔ دونوں کے درمیان فرق کیفیت کا نہیں صرف درجے کا ہے۔ حقیقت سے روشناس کرانے کی بجائے تجربے کا یہی پہلو حقیقت کو ہم سے مستور رکھنے کا سبب بنتا ہے۔ پھر آخر ہم کیوں اسی پہلو سے واسطہ رکھیں اور اس سے توقعات وابستہ کریں؟ جبکہ یہ ایک مسلّمہ امر ہے کہ ہمارے جزئی تجربے کا ایک اور پہلو بھی ہے یعنی مطلق تسلسل کا پہلو جو اس حقیقت کو آشنا کرتا ہے تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اعلیٰ وارفع ترین علم وجدان کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور یہ بظاہر سود مند اور پر سکون مشاہدے کا مرہون منت نہیں ہوتا۔ عقلیت اور تجربیت دونوں ہی یکساں طور پر بے مصرف ہیں البتہ مؤخر الذکر طریقہ نت نئی طرفگیوں کے ذریعہ اشیاء پر ہماری قدرت کے دائرے میں توسیع ضرور کر سکتا ہے اور ہمارے لئے راحت اور مسرت کا سبب بنتا ہے لیکن اس

سے حقیقت کی اصل کیفیت معلوم کرنے کی ہماری خواہش کے لئے کوئی جواز نہیں نکلتا۔ انسان کا اعلیٰ ترین مقصود محض حقیقت کے مجسم مظاہر کو پایاب کرنا نہیں بلکہ قاطع اور مزاحم قوتوں پر فتح حاصل کر کے اپنے آپ کو اس بحرِ بیکراں میں ضم کر دینا ہے:

آسودگی از بحر جدا کرد گہر را

Only by getting rid of its immobility

can the pearl become one with the ocean

out (of) which its has formed and served itself.

اس نوع کا استدلال خاصا محکم نظر آتا ہے البتہ مجھے شبہ ہے کہ اس سے اس انداز کے وجدان کی تائید نہیں ہوتی، جسے بیدلؔ کی رائے میں اس کا لازمہ کہا جائے جن مقدمات سے بیدلؔ کے نتائج اور افکار ماخوذ ہیں ان کا تفصیلی مطالعہ خود برگسانی فلسفے کے تنقیدی مطالعے کے مرادف ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ انیسویں صدی میں جرمنی کے رومانوی ارتقا اور بالخصوص Renaissance کے حوالے سے یہ مطالعہ کیا جائے کیونکہ Renaissance ہی نے شیلنگ Schelling کے اثرات کو برگساں تک منتقل کیا۔ اور بالفرض ہم برگسانی فلسفے کی بنیاد کو متزلزل کرنے میں کامیاب بھی ہو جائیں تو اس سے بیدل کے پیش کردہ نظریۂ وجدان کی تردید لازم نہیں آتی۔ کیونکہ وجدانی قسم کے علم کی ضرورت علم انسانی کی محدودیت پر منحصر ہے اور اس نکتے کی کسی نے تردید نہیں کی ہے۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عقل انسانی کے برگسانی تصور میں مذہب، آرٹ اور اخلاقیات کے ضمن میں اس کے کارناموں کا کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ حیاتیاتی عوامل کے پسِ منظر میں روح کی مکانیت کی دلیل کے پس پشت یہ مفروضہ ملتا ہے کہ مادے کے عملی علم سے انسان کی تمام ضروریات پوری ہو جاتی ہیں اور اس کا غیر تنقیدی مفروضہ انسان کے ادنیٰ اور غیر تشفی بخش تصور کے لئے ذمہ دار ہے۔ محض کسی انجینیر کا تجربہ نہیں بلکہ انسان کا بحیثیت انسان مجموعی

تجربہ عقل انسانی کے وظیفے کے بارے میں ہمیں حتمی انکشاف فراہم کر سکتا ہے۔ علم انسانی کا تجزیہ کرتے ہوئے کانٹ نے بعینہ اسی طریقہ کار کو اختیار کیا ہے یعنی اس نے غیر ناقدانہ طور پر ذہن انسانی کا ایک مخصوص وظیفہ متصور کر لیا لیکن برگساں نے اس پر غلط طور پر مقدمہ پیش کرنے اور ابتدا ہی سے اس کے حل میں ایک نوع کی جانبداری برتنے کا الزام لگایا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ برگساں نے کانٹ کے خلاف جو دلیل رکھی اس کی زد میں خود برگساں کا طریقۂ کار بھی آتا ہے۔ برگساں کا استدلال صرف اسی صورت میں قرین قیاس ہو سکتا ہے جب ہم انسان کو ذی حیات مادے کا ایسا جزو تصور کریں جو مستقلاً ناسازگار ماحول میں اپنے ہی انحطاط اور فنا کے درپے ہے۔ تاریخ انسانی کے مطالعے سے اس کے برعکس یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انسان نرا وحشی نہیں بلکہ بعض اوقات اسے ایسی ضروریات پیش آتی ہیں جن کے حصول کے لئے وہ اپنے اندرون میں مادیت کو بآسانی قربان کر سکتا ہے۔ ممکن ہے برگساں اس کی تردید میں یہ کہے کہ انسان کے نام نہاد ارفع مطالبات اس کے وجدانی ادراک سے پورے ہوتے ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں بیدلؔ اور برگساں میں مماثلت نظر آتی ہے۔ آیئے وجدان کے اس تصور کا ہم بہ غائر مطالعہ کریں۔ برگسانی نظام فکر میں (میں نے قدرے بے احتیاطی کے ساتھ 'نظام فکر' کا لفظ استعمال کیا ہے کیونکہ برگساں کا فلسفہ درحقیقت کوئی نظام فکر نہیں ہے) عقل ایک نوع کی فطری معصیت کے مرادف ہے اور عقل سے کام لینے کے نتیجے میں زندگی کا مسخ شدہ تصور پیدا ہوتا ہے اور اگر زندگی اپنے آپ کو اپنی اصل شکل میں دیکھنا چاہتی ہے تو اسے چاہئے کہ وہ اپنی ماقبل عقل حالت کی طرف مراجعت کر کے حیوانی یا نباتاتی شعور اور حیوانات ابتدائی کے سے ادراک کی وہ کیفیت حاصل کر لے جس میں مادیت کا گویا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ کیا اس قسم کی مراجعت ایسے وجود کے لئے ممکن ہے جس کے ذہن کا ارتقاء ہو چکا ہے اور جو مادے میں پوری طرح ملوث ہے؟ یہ غالباً ایسے موجودات کے لئے تو ممکن ہے جو زندگی سے بہت قریب ہیں مگر یقیناً یہ انسان کے لئے ممکن نہیں کہ اس کا پیچیدہ وجود ارتقاء کی

اعلیٰ شکل کا حامل ہے۔ بالفرض ہمدردانہ کوشش کے ذریعہ ہم اپنے آپ کو اس مقام تک لے آئیں جہاں سے مادیت کا آغاز ہوتا ہے تو اس سے حاصل کیا ہوگا؟ برگسانی نظامِ فکر محض ایک مفروضے پر مبنی ہے جسے حقائق ارتقاء کی روشنی میں اور تجربی مطالعے کے ذریعہ ہمیں ابھی ثابت کرنا ہے۔ غرضیکہ یہ تصور عبقری ذہن کا ایک شعلۂ مستعجل ہے، جسے محدود حقائق کی موجودگی میں صرف ایک نظریہ کہا جا سکتا ہے۔ برگساں کا خود یہ کہنا ہے کہ وجدان کی اس شکل کا حصول حقیقت کے تمام پیچ در پیچ مظاہر سے طویل اور منظم رابطے اور تعلق کے بعد ہی ممکن ہے۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ برگسانی تصور وجدان اس کے نظام فکر کے لئے لازمی نہیں اور اسے بآسانی اس سے علیحدہ کیا جا سکتا ہے، بغیر اس کے کہ اس سے اس کے خاص نظریے پر کوئی ضرب پڑے۔ اس نظریے کا بغائر مطالعہ کرنے پر یہ انکشاف ہوتا ہے کہ اس میں ایک نوع کی تجربیت ہے جس پر گریز پا مثالیت کا ہلکا سا رنگ چڑھا ہوا ہے۔ البتہ مجھے اس قسم کے وجدان پر کوئی اعتراض نہیں جو ہمیں قابل عمل مقدمات فراہم کرے۔ اعتراض اس وقت وارد ہوتا ہے جب وجدان کو ایسے رویاء کے طور پر متصور کیا جاتا ہے جو ہماری فطرت کے تمام تقاضوں کی تسکین کا اہل سمجھا جائے۔ بیدلؔ کے ہاں وجدان مصدرِ علم سے بڑھ کر کشاکشِ حیات سے نجات حاصل کرنے کا وسیلہ ہے۔ ہمارا شاعر مطلق نفسی حرکت کو خدا سے ہم آہنگ کر دیتا ہے اور مطلق میں ڈوب کر انفرادیت کی تکلیف دہ حدود سے ماورا ہو جانے کا مشورہ دیتا ہے۔ بدیہی طور پر اگر وجدان ہمیں دنیاوی مصائب سے نجات دلا کر حقیقی زندگی سے ہمکنار کرا سکتا ہے تو یقیناً ہمیں یہ کوشش کرنا چاہئے کہ مطلق میں وقتی انضمام کو ایک مستقل شکل دیں اور وجدانی رویاء کے مستقل ہو جانے سے کیا حاصل ہوگا؟ کیا یہ فوق الشعوری کیفیت ہماری تمام اندرونی امنگوں کی تکمیل کی ضامن ہوگی؟ کیا یہ ہماری پوری پیچیدہ شخصیت کی تشفی کر سکتی ہے؟ عمل، علم، حسن اور ایک حد تک حواسی مسرتیں ہماری شخصیت کے تقاضے ہیں۔ کیا ہماری گونا گوں سرگرمیوں کے لئے یہ وجدانی کیفیت نئی راہیں کھولے گی؟ کیا طویل یا مستقل وجدانی

کیفیت کا مطلب ذاتی شعور کا مکمل خاتمہ نہیں ہے جو ہماری پیچیدہ شخصیت کی ضروریات کی تکمیل کی بجائے ان ضروریات کی بنیاد ہی کو یکسر ختم کردے؟ اس انداز کی کیفیت کی طلب سے مراد یہ ہے کہ انسان کے نام نہاد اعلیٰ تقاضے بے اصل ہیں اور ان جھوٹی توقعات سے آزاد ہونے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ زندگی کے وہ حالات ہی سرے سے ختم کردیئے جائیں جو انھیں ہمارے اندر جنم دیتے ہیں۔ شخصیت انسانی کا یہ تصور نہایت مکروہ ہے اور یہ فلسفیانہ محاورۂ بیان میں پیش کردہ خودکشی کے مشورے کے مرادف ہے ان لوگوں کے لئے جو زندگی کے مصائب سے بالکل مایوس ہو چکے ہیں۔ ممکن ہے آپ یہ کہیں کہ وجدانی کیفیت ہماری انفرادیت کو تباہ نہیں کرتی بلکہ اس کی حدود میں توسیع کرکے اسے ایک سے زائد ہمہ گیر شعور میں ڈھال دیتی ہے۔ ہاں بے شک اس سے ہمارے وجود میں وسعت آتی ہے لیکن یہ توسیع ہمیں نقطۂ انتشار تک پہنچا دیتی ہے اور ہمیں ہماری زندگی کے معنی و مفہوم ہی سے محروم کردیتی ہے اس لئے کہ توسیع کا یہ مفروضہ نہ عقلی ہے نہ جمالیاتی اور نہ عملی۔

تاریخ انسانی ایک اٹل حقیقت ہے اور انسانی شخصیت کا طرۂ امتیاز بتدریج نفس کی تسخیر میں نہیں بلکہ استحکام نفس میں پنہاں ہے جو مسلسل تزکیے اور انضمام سے انجام پاتا ہے۔ بیدلؔ کے خیال کے مطابق اگر خدا بنیادی طور پر حرکت اور زندگی ہے تو اس صورت میں بھی وجدانی خواب نہیں بلکہ حرکت اور زندگی ہی کے وسیلے سے ہم قرب الٰہی حاصل کرسکتے ہیں۔ کسی بھی طور اگر خدا نے ہمارے اندرون کو اپنا مسکن بنالیا ہے اور ہماری شخصیت ایک ایسا حجاب ہے جو اسے ہم سے چھپائے ہوئے ہے، تو ہمارا فرض اس حقیر سے مسکن کی آب و گل کی دیواروں کو عمل کے ذریعے چمکانا اور انھیں شفاف آئینوں میں تبدیل کرنا ہے۔ فنا کا تصور عجمی تصوف کی ہر شکل کے لئے ایک بڑا عیب ہے (براہ کرم قاری اس نکتے کو مدنظر رکھے کہ میری رائے میں مسلم تصوف اور عجمی تصوف کلیۃً جداگانہ ہیں)۔ اور یہ تصورِ فنا صدیوں سے پوری دنیائے اسلام میں مروج ہوگیا ہے اور اس

کے انحطاط کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب ہے۔ اس قسم کے تصوف نے ہر دور کے بہترین مسلمانوں کی توانائیوں کو اپنے اندر جذب کر لیا ہے اور غیر محسوس طور پر نظامِ شریعت کی الہامی بنیادوں کو منہدم کر دیا ہے جو ان کے نزدیک اجتماعی زندگی کے غیر متوقع حادثات سے عہدہ برآ ہونے کا محض ایک وسیلہ ہے۔ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ مخلوق میں خالق سے قرب حاصل کرنے کی خواہش وحدۃ الوجودیت کی محرک ہے، لیکن یہ سامنے کی بات ہے کہ فلسفیانہ محاورۂ بیان میں افراد کو وحدت الوجودی 'ہمہ اوٗ' سے وہ قرب حاصل نہیں ہوتا جو عقیدۂ توحید کی رو سے خدا اور اس کی مخلوق کے درمیان پایا جاتا ہے۔ مجھے اس امر کا یقین ہے کہ وحدۃ الوجودی نظریہ درحقیقت ایسی لطیف تباہ کن قوت ہے جس پر بظاہر قربِ الٰہی کی معصوم آرزو کی خوشنما نقاب پڑی ہوئی ہے اپنے آخری تجزیے میں یہ رجحان افراد میں انحطاط کی طرف ترغیب سے پیدا ہوتا ہے یعنی جب بھی افراد کے رویہ میں اضمحلال پیدا ہوتا ہے اور وہ کارزارِ حیات سے مستقل فرار حاصل کرنا چاہتے ہیں تو اسی طرح کا رجحان نمودار ہوتا ہے۔

بیدلؔ کے فلسفے کے اخلاقی عواقب سے صرف نظر کرتے ہوئے آیئے ہم اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس فلسفے کا جائزہ لیں۔ بیدلؔ کے موقف کے مطابق اگر خدا کو حرکت اور زندگی کا مترادف قرار دیا جائے تو اس کی رو سے خدا مکان کے حدود میں مقید ہو جاتا ہے۔ یعنی شاعر کے نزدیک خدا کی اپنی تاریخ ہے جو جزوی طور پر منصۂ شہود پر آ چکی ہے اور اس کی ہستی میں پنہاں ہونے کے باعث جزوی طور پر لمحہ بہ لمحہ سامنے آتی رہتی ہے۔ قرآن میں پیش کردہ تصور خدا سے کوئی تصورِ خدا اتنا زیادہ متغائر نہیں ہو سکتا جو ہمیں بیدلؔ کے ہاں ملتا ہے اور پھر بیدلؔ کی مابعد الطبیعات کے نقطۂ نظر سے ایک مادی کائنات کی تخلیق کا آخر کیا مقصد ہے؟ کیا اس سے مراد خدا کی آزادانہ قوت تخلیق ہے جسے خود خدا وقتی طور پر معطل کر دیتا ہے یا بالفاظ دیگر خدا خود اپنے ہی آزاد فعل کا ابطال کرتا ہے تا کہ وہ اپنے آپ کو مسخ کر کے ایک مادی کائنات کی شکل میں پیش

کرے۔ دوٹوک الفاظ میں یہ کہا جاتا ہے کہ بیدلؔ کے تصوف کی رو سے کائنات خدا کی خودزبونی کا مظہر ہے۔ اس طرح ہم عجمی شاعر فلسفی مانی کے پیرو کے قدیم نظریے تک لوٹ آتے ہیں، جس کا خیال تھا کہ کائنات اس طرح وجود میں آئی کہ نور مطلق نے اپنے ہی ایک جزو کو پوری طرح تاریکی میں لپیٹ لیا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ دنیا ابھی تک پوری طرح مانوی نظریات سے چھٹکارا نہیں حاصل کرپائی ہے۔ مشرقی اور مغربی فکر پر مانویت کی اب تک چھاپ نظر آتی ہے۔ ابتدائی دور کی مسیحیت کے ارتقاء پر ایرانی خیالات نے جو اثر ڈالا اس کا نقش یورپی فلسفیوں مثلاً شوپنہار، ہیگل اور خود برگساں کے افکار میں ملتا ہے۔ تمام قدیم مذاہب میں صرف اسلام نے اس تصور خدا کی تطہیر کا فریضہ بھی انجام دیا لیکن ایران پر عربوں کی فتح کے بعد رفتہ رفتہ مانویت کا اثر اسلام پر بھی پڑا اور خدا کا خودظلّامی کا قدیم عجمی تصور صوفیا کے ہاں ھبوط کے نظریے کے طور پر پھر نمودار ہوا اور رہبانیت سے ہم آمیز ہوا، جو اپنی سرشت کے اعتبار سے سرتاسر مانوی تصور ہے۔ ان تمام پہلوؤں سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم صوفی علماءالٰہیات سے یہ سوال کریں گے: آخر خدا اپنے نور کو کیوں مستور کرے گا اور مادے میں کیوں ہبوط کرے گا؟ کیا اس سے اس کا مقصد اپنی قوت اور کروفر کا اظہار ہے؟ کیا خودزبونی کے ذریعے خود اظہاریت؟ ایک طرف تو صوفیا خدا کو اپنا معشوق بتاتے ہوئے نہیں تھکتے دوسری طرف اس کے بارے میں ایسا عجیب وغریب تصور رکھتے ہیں۔ اگر تخلیق کائنات سے خدا کا مقصد اپنی قدرت اور کروفر کا انکشاف ہے تو عدم سے وجود میں آنے کا نظریہ ہبوط کے مہمل اور خوفناک تصور سے کہیں زیادہ معقول نظر آتا ہے۔ مزید برآں جیسا کہ ان علماء الٰہیات کا خیال ہے کہ آزادانہ حرکت اور مادے میں ھبوط کرنے کے رجحانات فطرت خداوندی میں پنہاں ہیں تو پھر آخران دونوں رجحانات کو ایک دوسرے کی ضد کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ روح کو مادے کا ایسا غلام کیوں متصور کیا جائے جو راہبانہ اشغال کی مدد سے اس شکنجے سے اپنے آپ کو آزاد کرانے کے لئے کوشاں رہتی ہے؟ اور کسی ایک رجحان کو دوسرے رجحان سے برتر اور ارفع تر

کیوں قرار دیا جائے؟ اخلاقی اعتبار سے صوفیا کا تصور ھبوط لذتیت اور رہبانیت کے لئے راہ ہموار کرتا ہے جیسا کہ مولانا جامیؔ کے تذکرۂ صوفیا سے ظاہر ہوتا ہے کہ واقعۃً ایسے صوفیا گزرے ہیں جو اپنے اندر پنہاں Mephistopheles کے زیر اثر فاؤسٹ کی طرح ہر لذت کو اپنے لئے جائز سمجھتے رہے ہیں۔

تصوف کی مابعد الطبیعات کی یہ حقیقت اور بیدلؔ کا یہ نظریہ کہ قوت حیات اپنے مفادات کا تحفظ کرتی اور مادے میں تبدیل ہو جاتی ہے شعری محاورۂ بیان میں پیش کردہ صوفیا کے تصور ھبوط کے بجز اور کچھ نہیں۔ بیدل کی سادہ زندگی اور شرافت سے متاثر ہو کر ان کے بعض معاصرین تک انھیں ایک عظیم صوفی قرار دے بیٹھے لیکن جہاں تک ان کے مقصودِ سخن کا تعلق ہے وہ بڑی حسرت سے خود کہتے ہیں کہ کسی نے بغور ان کے کلام کو سنا اور سمجھا ہی نہیں:

یاراں نرسیدند بدادِ سخنِ من
نظم چہ فسوں خواند کہ گوشِ ہمہ کر شد

My friends never did justice to my utterances
The magic of my verse has charmed
everybody into deafness.

اقبال کا تصوّرِ خدا

اسلوب احمد انصاری

اقبال کا تصورِ خدا ایک نو رمیدہ گلاب کی طرح نہیں ابھرا، جس کی ہر نس نس اور ہر ہر رگ اپنی تازگی اور شادابی میں بھرپور طور پر نمایاں ہو۔ بلکہ یہ فکر و جستجو کے ایک مسلسل عمل کا نتیجہ ہے۔ اس حقیقت کو البتہ ابتدا ہی میں تسلیم کر لینا چاہئے کہ ان کے اس تصور کے پس پشت بعض مخصوص عقائد ہیں۔ لیکن اقبال کے گہرے شغف اور مسلسل غور و فکر کی بدولت ہی ان مبہم اور غیر مربوط عقائد نے ایک متعین اور واضح تصور کی شکل اختیار کی۔ خدا، ابلیس اور انسان اقبال کی شعری کائنات کے اہم ڈرامائی کردار ہیں۔ یہ تینوں کردار ایک دوسرے سے اس درجے مربوط ہیں کہ فی نفسہٖ کسی ایک کردار کی دوسروں سے الگ کوئی اہمیت نہیں ہے۔

اقبال کے اولین اردو مجموعۂ کلام 'بانگ درا' کی بعض مشہور نظمیں کائنات میں حسن کی گونا گوں جلوہ آرائی سے متعلق ہیں۔ ان کی ایک نظم 'بچہ اور شمع' کے چھ مسلسل بند اس نکتے کو بڑے ہی فصیح اور جذبے سے لبریز انداز میں پیش کرتے ہیں کہ کائنات کی ہر سطح اور ہر مظہر میں حسن جاری و ساری ہے۔

محفل قدرت ہے اک دریائے بے پایاں حسن — آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں طوفانِ حسن
حسن کوہستاں کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے — مہر کی ضوگستری، شب کی سیہ پوشی میں ہے
آسمان صبح کی آئینہ پوشی میں ہے یہ — شام کی ظلمت، شفق کی گل فروشی میں ہے یہ

عظمت دیرینہ کے مٹتے ہوئے آثار میں
طفلک نا آشنا کی کوشش گفتار میں
ساکنانِ صحن گلشن کی ہم آوازی میں ہے
ننھے ننھے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے
چشمۂ کہسار میں دریا کی آزادی میں حُسن
شہر میں صحرا میں ویرانے میں آبادی میں حُسن

اسی خیال کو ذرا مختلف انداز میں اقبال اپنے اسی دور کی ایک نظم میں اس طرح ادا کرتے ہیں کہ اگرچہ وجود کی ہر سطح پر حسن بے نقاب ہوتا ہے، اس کے مظہر کی انسانی علامیت 'سلیمہ' ہے۔

ہر شئے میں نمایاں ہے یوں تو جمال اس کا
آنکھوں میں سلیمیٰ، تیری کمال اس کا

حسن کے موضوع سے اقبال کے اس گہرے شغف کی آئینہ داران کی ایک اور نظم 'چاند' کے نصف آخری حصہ کے اشعار بھی ہیں:

تو ڈھونڈتا ہے جس کو تاروں کی خامشی میں
پوشیدہ ہے وہ شاید غوغائے زندگی میں
استادہ سرو میں ہے سبزے میں سو رہا ہے
بلبل میں نغمہ زن ہے، خاموش ہے کلی میں
آ میں تجھے دکھاؤں رخسار روشن اس کا
نہروں کے آئینہ میں، شبنم کی آرسی میں
صحرا و دشت و در میں کہسار میں وہی ہے
انساں کے دل میں تیرے رخسار میں وہی ہے

چاند کو مخاطب کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ تجھے مظاہر حسن کی جستجو کے لئے عالم لاہوت کی بجائے ہمارے حریم خاکی پر توجہ کرنی چاہئے۔ مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس عالمِ رنگ و بو میں حسن کے جلوؤں کو ثبات نہیں۔ اسی نکتے کو ایک نظم 'حقیقت حسن' میں بڑے لطیف اور ڈرامائی انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ مظہری کائنات کم وبیش ایک طیف منشوری کے مثل ہے جس کے معمول سے حسن کی شعاعوں کا انعطاف عمل میں آتا ہے لیکن اس جلوہ خانے میں ہر نقش وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ نقص زدہ اور دھندلا ہوتا جاتا ہے۔ وہ حسن جو حسی ادراک کے وسیلے سے ہم پر آشکار ہوتا ہے، بے ثبات ہے۔ یہ بے ثباتی اس کے وجود کی حقیقت ہے اور اس کی تقویم کا ایک جزو لازم:

خدا سے حُسن نے اک روز یہ سوال کیا　　جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا　　شب دراز عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی رنگِ تغیر سے جب نمود اس کی　　وہی حسین ہے حقیقت زوال ہے جس کی

گو زوال حُسن کا مقدر ہے لیکن اقبال کو اس بات کا بھی احساس ہے کہ حسن بطور تکرار پسند عالمگیر نمونے یعنی Archetype کے ابدی اور لازوال ہے۔ 'بانگ درا' میں شامل ان نظموں میں جن کا مرکزی خیال حُسن ہے، ایک نوع کی معنوی تہہ داری ہے۔ ان میں ذہن فنا اور ابدیت کے تاثرات کے قطبین کے درمیان حرکت کرتا رہتا ہے۔ اپنے شعری ارتقاء کے اس دور میں اقبال نے حسن اور عشق کے موضوعات کو متشخصات اور معروضات کی حیثیت سے اور فلسفیانہ اور جمالیاتی تصورات کی حیثیت سے بھی برتا ہے۔ اس موضوع پر مختلف مکاتیب فکر کے ترجمان مفکروں خصوصاً نو افلاطونیوں نے خاصی قیاس آرائی کی ہے۔ اقبال افلاطون کی Symposium اور Plotinus کی تحریروں سے گہری اور بھرپور آگاہی رکھتے تھے۔ Plotinus کے مطابق کائنات میں ہمہ نافذیت کا اصول کارفرما ہونے کے باعث عقل و روح ایک واحد مآخذ کے مظاہر ہیں۔ یونانی سرمایۂ علم کی ترسیل کرنے والے قرون وسطیٰ کے مسلمان مفکرین نے ان ہمہ اوستی نظریات کو پوری طرح اخذ کر لیا تھا۔ چنانچہ ابتدا میں اقبال کا خدا کے بارے میں یہ تصور تھا کہ خدا ایک ایسی ناقابل تعریف وحدت ہے جس نے اپنے آپ کو طبعی کائنات کو گوناگونی میں ظاہر کیا ہے۔ مؤخرالذکر کو ایک ایسے آئینے سے تشبیہ دی جاسکتی ہے جسے قوت عظمیٰ نے اس لئے تخلیق کیا ہے کہ اپنے کامل پیکر ازلی کا اس میں مشاہدہ کر لے۔ یہ آئینہ انتقال پذیر اور تغیر پذیر ہے اگرچہ جو پیکر اس میں منعکس ہوتا ہے وہ ابدیت اور استحکام کا حامل ہے۔ اس واحد حقیقت کو، جو حسن کے آنی و فانی جلوؤں کی اصل اور ان کا ماخذ ہے، ایسی روحِ عظمیٰ کے مرادف قرار دیا جاسکتا ہے جو اپنے معروضی پیکر خود تلاش کرتی ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے وحدت

الوجودی مسلمان مفکرین کے مطالعے کی بنا پر اور کسی حد تک انگریزی رومانی شعراء، خصوصاً ورڈزورتھ کی گہری تحسین شناسی کے سبب اقبال اس اندازِ فکر و نظر سے وقتی طور پر متاثر و مسحور ہوئے۔ ان کے ابتدائی دور کی بہت سی اردو نظموں میں اس متصوفانہ اور جمالیاتی جذبے کی تھرتھراہٹ محسوس ہوتی ہے۔ اس طرح Plotinus کی تشکیل کردہ واحد حقیقت، وہ نامعلوم ہستی جو سینۂ کائنات کی دھڑکن ہے، تصورِ الٰہ کا وہ اولین خاکہ ہے جو اقبال کے ہاں ہمیں ملتا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر، مظاہر کائنات کے خلفشار میں الوہی وحدت کی تلاش اقبال کی جستجوئے حقیقت کا نقطۂ آغاز ہے۔

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اور جیسے جیسے ان کی بصیرت میں گہرائی اور وسعت پیدا ہوتی گئی اقبال اس موقف سے دور ہوتے گئے۔ ان کی فکر جائز طور پر محض تصوف یا جمالیات کے دائروں میں محدود نہ رہ سکی اور حقیقت مطلق کی تعبیر کے وسیلے کی حیثیت سے وحدت الوجودی عینیت پسندی ان کے شوقِ پنہاں کو صرف ایک مختصر عرصے تک ہی آسودگی بخش سکی۔ اسی اثناء میں ان کے نظریہ خودی کی نشو ونما ہو رہی تھی جس کی رو سے انا ہی وہ مرکز ہے جس کے گرد تمام نفسی قوتیں جو فکر و عمل کو نمو بخشتی ہیں، مجتمع ہیں۔ ساری کائنات اصول حرکت کی جولانگاہ ہے اور انا عرصۂ زمان میں ایک خود نمو اکائی ہے اور اس لئے اس کا تصور حرکت کے ضمن میں ہی کیا جا سکتا ہے۔ وہ کم و بیش ایک ایسے موناد (Monad) کی مانند ہے جو خودنگر بھی ہے اور اساسی اور خلاقانہ تبدیلیوں کے امکانات کا حامل بھی۔ اقبال نے انائے انسانی کو ایک جامد اکائی کے بجائے ایسی اکائی کے بطور متصور کیا ہے جو اپنی خلاقانہ آشکارائی کے اعتبار سے ایک حیات پذیر تشخص یافتہ ہستی ہے۔ انا کے اس نظریے کے بعد یہ تصور بعید از قیاس نہیں کہ خدا انائے مطلق ہے جس نے اپنی مرضی سے اصول تحدید کو برتتے ہوئے اپنی توانائی کو محدود اناؤں کی شکل میں تقسیم کر دیا ہے۔ انسانی انا بنیادی طور پر شعور سے عبارت ہے اور خود اپنا عزم رکھتی ہے۔ انائے مطلق کو جو انائے

محدود کے لئے ایک نمونۂ کامل فراہم کرتی ہے لازمی طور پر ابدی عزم کی تجسیم سمجھا سکتا ہے۔ انسانی عزم عزم الٰہی سے مواصلت کی سعی میں برابر مشغول رہتا ہے اور چونکہ یہ سعی مسلسل اور ناتمام ہی رہتی ہے اس لئے انسانی عزم اپنے لئے ہر دم نئی منزلیں متعین کرتا رہتا ہے۔ جیسا کہ اس سے قبل اشارہ کیا جا چکا ہے، انائے محدود یا نفس انسانی زیادہ نامکمل حالت وجود سے کم نامکمل حالت وجود کی طرف بڑھتا رہتا ہے۔ اس کے برعکس نفس مطلق اکملیت کی متعین منزل کی طرف نہیں بڑھتا بلکہ اپنی ہی تخلیق آزادی کے محیط بیکراں میں حرکت کرتا رہتا ہے کیونکہ اکملیت کے معنی انجماد اور پہلے سے خارجی طور پر تعین شدہ آدرش کے ہوتے ہیں۔ نفس مطلق کے معاملے میں اکملیت میں حرکت یا ارتقاء کے تصور سے علم اور عمل تخلیق کی وحدت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ یہاں ہمیں ایک ماورائے انسانی تناظر میں فکر، بصیرت اور خلاقانہ آشکارائی کے اتحاد کا تصور کرنا پڑے گا۔ چنانچہ اپنے فلسفیانہ محاورے میں اقبال یہ کہتے ہیں کہ 'خدا کی لامحدودیت شدت کے اعتبار سے ہے، امتداد کے اعتبار سے نہیں'۔ تبدیلی یا فنا پذیری کو خدا سے منسوب نہیں کیا جا سکتا لیکن اگر انسان جس کا مقدر معرضِ وجود میں آنا اور فنا ہونا ہے سلسلہ وار وقت کے سیاق وسباق میں معرض وجود میں آتا اور فنا ہوتا ہے وہاں نفس مطلق اپنے آپ کو دورانِ خالص میں آشکار کرتا ہے یا یوں کہیں کہ وہ تسلسل کے بغیر تغیر پذیر ہے۔ یہ تصور کیا گیا ہے کہ سلسلہ وار وقت میں آنات ایک طرح کے منطقی تسلسل کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں۔ مگر دورانِ خالص سے مراد یہ ہے کہ آنات کا وجود ہم زمانی ہے۔ دورانِ خالص سے 'امکان' کا تصور بھی وابستہ ہے جو پیش بینی کا انداز لئے ہوئے ہے اور جس پر تخلیقی حرکت کا دار ومدار ہے۔ یہاں حسن کی ابدیت کی بجائے عزم کی ابدیت پر زور ہے۔ یہ یاد دلانا ضروری ہے کہ نفسِ مطلق غائیت کو اس معنی میں راہ نہیں دیتا کہ بعض پہلے سے طے شدہ مقاصد ہیں جن کو حاصل کرنا ہے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک تقدیر پہلے سے بنائے ہوئے ان سانچوں کا نام نہیں جنھیں ہم قبول کرنے پر مجبور ہیں بلکہ خدا کا علم غیب ہے انسان کے اس

آخری انتخاب کے بارے میں جو وہ اپنے عزم آزاد کو بروئے کار لا کر کرتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جو ممکنہ اور قابل اختیار راہیں انسانی عزم کو میسر ہیں اور جو خدا کے لئے ایک آنی عمل ادراک کے ذریعہ قابل تفہیم ہیں ان میں سے کسی ایک راہ کا انتخاب کرنا۔ چنانچہ تقدیر ایک 'کھلے امکان' کے مرادف ہے۔ اور خدا کے عمل ادراک کا انسانی ارادے پر کوئی ایسا اثر نہیں ہوتا جو اس ارادے کو پہلے سے متعین کر دے۔ وہ واحد دور افتادہ الوہی واقعہ جو کم و بیش تقدیر کے مرادف ہے خدا کی ہمہ دانی مطلق کو محیط ہے مگر اس بنا پر اس کا ہم انسانوں کے عمل اور صعوبت پر کوئی سلبی اثر نہیں ہوتا۔ چنانچہ الوہی وقت کا تعلق وقت سے یہی ہے کہ وہ ان منتشر امکانات پر مشتمل ہے جو ہنوز انسانی سیاق و سباق میں آشکار نہیں ہوئے ہیں۔ خدا سے متعلق اپنے نظریئے میں اقبال نے بعد میں مزید ترمیم کی۔ ابتداء ہی سے انھیں اس امر کا بخوبی احساس تھا کہ کائنات ایک سیل رواں کی زد میں ہے، اور اس میں نقطہ ہائے ثبات کہیں نہیں ہیں۔ نفس محدود کے بارے میں بھی انھوں نے یہ قیاس کیا تھا کہ یہ لحظہ بہ لحظہ ایک عمل تغیر کی زد میں ہے۔ منفرد نفس انسانی کو ایک حرکی جوہر روح یا موناد کی حیثیت سے تصور کرنے کا منطقی نتیجہ یہ تھا کہ اقبال نفس مطلق کو ایک نوع کی خلاقانہ حرکیت یا توانائی کے مرادف قرار دیتے ہیں جس میں اس کا جوہر (Essence) اور اس کا وجود (Existence) ایک کلیت میں مدغم ہیں۔ ان تمام افکار کے لئے اقبال ایک حد تک مرہون منت ہیں اس قرآنی تصور کے کہ کائنات ایک جیتی جاگتی مسلسل افزائش پذیر حقیقت ہے اور ایک حد تک مادے کے اس تصور کے کہ یہ کوئی ٹھوس اور فضائے بسیط میں تحدید شدہ شے نہیں ہے بلکہ یہ انجام کار توانائی کے ایسے ذرات میں قابل تحویل ہے جیسا کہ جدید طبیعات نے واضح کیا ہے۔ اقبال کی فکر کی قرابت لائبنیز (Leibnitz) کے اس موقف سے بھی ہے کہ ساری کائنات ایک جسم یا ایک نظام ہے زندہ و خود گر مونادوں (Monads) کا جن میں ہر ایک مسحور کن مسجع کا حامل ہے۔ نفس مطلق خلاقانہ توانائی کی حیثیت سے کائنات کی تمام زندہ اشیاء کے لئے حرکت کا

سرچشمہ ہے لیکن اس کے آغاز یا انجام کے بارے میں کوئی قضیہ متصور نہیں کیا جاسکتا یہ توانائی خود آگاہ ہے، فکر اور معروضاتِ فکر دونوں کی خالق ہے۔ یگانہ و بے مثل اور قادر مطلق ہے۔ یہ کسی کشیدہ خط کی بجائے ایسے خط کی مانند ہے جو در حال کشیدن ہو۔ یہ توانائی اس اعتبار سے ہمہ داں بھی ہے کہ تاریخ کا وہ سارا بہاؤ جو چشم انسانی پر ابھی تک آشکار نہیں ہوا ہے اس کے علم کو محیط ہے۔

Pseudo-Dionysius اور St. Thomas Aquinas دونوں شر کو وجودی حقیقت کی حیثیت سے تسلیم نہیں کرتے بلکہ خیر کے فقدان ہی کو شر قرار دیتے ہیں۔ اقبال فقدانِ خیر کے اس نظریئے کی تائید نہیں کرتے، لیکن اس کی اضافی بنیاد کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خیر اور شر دونوں اشیاء کے ایک وسیع تر نظام کا حصہ ہیں اور ہمارا موجودہ علم اور استطاعت عرفان اس کا پورے طور سے احاطہ کرنے سے قاصر ہیں۔ اقبال کے نظام اقدار میں مقامِ الٰہ سے متعلق بنیادی مسائل میں سے ایک مسئلہ ماورائیت اور بروز سے متعلق ان کا رویہ ہے۔ اس بات کا اعادہ کرنا بے محل نہ ہوگا کہ اسلامی فلسفے کی تاریخ میں تصورالٰہ کے بارے میں دو متضاد نظریات ملتے ہیں، ایک تو وہ جو خالص خدا پرستوں (Pure Theists) نے پیش کیا ہے اور دوسرا وہ جو ہمہ اوست پر اعتقاد رکھنے والے صوفیوں نے پیش کیا ہے۔ خالص خدا پرستوں کے خیال میں عملِ تخلیق کا مطلب یہ ہے کہ خالق اور مخلوق دو قابل امتیاز سالمات کی حیثیت سے وجود رکھتے ہیں، جبکہ صوفیوں کا جو نو افلاطونی مفکرین کا اتباع کرتے ہیں، ہمیشہ سے یہ عقیدہ رہا ہے کہ خلق شدہ کائنات ایک غیر فنا پذیر حقیقت مطلق کا بروز یا صدور ہے۔ وحدت الوجود پر عقیدہ رکھنے والوں کے نزدیک چونکہ خدا ہی واحد حقیقت نہیں۔ اس سے متخالف مکتب فکر یعنی وحدت الشہود کے پیروکار یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ تکوینی کائنات - یعنی کائنات موجودات - ایک جیتی جاگتی اور ٹھوس حقیقت ہے کیونکہ اس کی نمود قدرتِ عظمیٰ کے صدور سے ہوئی ہے۔ وجودی فلسفیوں کے نزدیک نفسِ وجود (Dasein) ہی جو متخصص اشیاء کے وجود کا پیرایہ ہے وہ واحد پیرایہ ہے جو حامل

استناد ہے اور اس سے باہر یا اس سے ماوراء کوئی شے اہمیت نہیں رکھتی۔ عقیدۂ وحدت الوجود کو ماننے والے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ مظہری کائنات کے ٹھوس اور حقیقی ہونے کا تصور اس اعتبار سے خطرناک ہے کہ اس سے لازماً تحدید یا عالم زمان ومکاں میں انجذاب کا تصور اور قانون علیت کی کارفرمائی کا تصور ابھرتا ہے۔ اور الٰہ مطلق یا انائے مطلق کا جو تصور اقبال کی فکری کائنات میں ہے وہ اس طرح کی تحدید قبول نہیں کرتا۔ اقبال ایک ماورائی ہستی کے تصور کی تائید کرتے ہیں کیونکہ یہ تصور قرآنی تعلیمات سے مطابقت رکھتا ہے۔ یہاں تک وہ وحدت الوجود کے حامیوں کے ساتھ ہیں لیکن وہ بالصراحت کائنات رنگ و بو کے معتبر اور حقیقی ہونے کا بھی اثبات کرتے ہیں، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملے میں وحدۃ الشہود کے حامیوں (Pantheists) کے شریک وسہیم ہیں۔ لیکن عقیدۂ وحدت الشہود سے ان کی وابستگی اس طور پر مشروط ہے کہ وہ یہ یقین رکھتے ہیں کہ کائنات کے تمام مظاہر میں روحِ کُل جاری وساری ہی نہیں بلکہ پوری کائنات اسی روحِ کُل کی تخلیق ہے۔ اس سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال ایک طرح کے کثرت پسند خدا پرست (Pluralist Theist) ہیں جو دونوں انتہا پسند عقیدوں سے اپنا دامن بچا لیتے ہیں اور اس عقیدے کی پوری حمایت کرتے ہیں کہ خالق اور مخلوق قابل امتیاز وافتراق ہیں اور نفسِ مطلق سے کتنا ہی قریب آنے کی کوشش کرے وہ اس میں ضم ہونے والا نہیں۔ اس کے برعکس نفسِ محدود نفسِ مطلق کو اپنے اندر ضم کرنے کی انتہائی کوشش کرتا ہے اور یہاں اس عمل انضمام سے مراد ہے صفات یا اعراض الٰہی کو اپنی شخصیت کا جزو بنانے سے۔ اس مفروضے کی ایک ضروری شق یہ ہے کہ اس انسان کو جو کھری شخصیت کا مالک نہیں ہے، معروضی کائنات جو اس کے گرد و پیش پھیلی ہوئی ہے اپنے اندر جذب کر لیتی ہے اور جس نے شخصیت یا ذات کا یہ کھرا پن حاصل کر لیا وہ اس کائنات کو اپنے اندر تحلیل کر لیتا ہے۔

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گُم ہے مومن کی یہ پہچان کہ گُم اس میں ہے آفاق

مزید یہ کہ اگر چہ خدا اور انسان ممیز سالمات کے مالک ہیں لیکن وہ دونوں ایک دوسرے پر انحصار بھی رکھتے ہیں۔ خدا کو انسان کی ایسی ہی تلاش ہے جیسی کہ انسان خدا کے وجود کو اس محصور کائنات میں پالینے کی کوشش کرتا ہے:

قدم در جستوی آدمے زن خدا ہم در تلاش آدمی ہست

یہ امر دلچسپ ہے کہ مشہور جرمن ناول نگار ٹامس مان (Thomas Mann) نے اپنے ناول Joseph and His Brothers میں اسی کے مماثل خیال کو پیش کیا ہے اور یہ توارد محض اتفاقی نہیں ہے۔

جیسا کہ پہلے کہا گیا، خدا اور انسان دونوں کے جداگانہ سالمات ہونے کا تصور طبیعی کائنات کے اعتبار کو رد کیے بغیر نظریہ وحدت الوجود کے موقف کو تسلیم کرنے پر مبنی ہے۔ اس سے لازمی طور پر ایسے خدا پر عقیدہ لانا مراد نہیں ہے جو انسانی تاثرات، رویّوں اور آرزومندیوں سے پرے اور لاتعلق کہیں آسمانوں میں رہتا ہو۔ اس کے برخلاف ولیم بلیک کی طرح اقبال بھی ایک شخصی خدا میں یقین رکھتے ہیں۔ ایک ایسے خدا میں جو ہماری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔ یہ عقیدہ قرآن کریم کی اس تعلیم سے ہم آہنگ ہے کہ انسان اور خدا کے انضمام کا سوال اٹھائے بغیر خدا کے حاضر و ناظر ہونے کا احساس انسان کو اپنی شہ رگ میں ہوسکتا ہے۔ جہاں تک انسان کے ردِ عمل اور احساسات کا تعلق ہے خدا نہ مبہم ہے نہ رسائی سے باہر اور نہ ایسا کہ جس کے سلسلے میں تاثیر پذیری کرنا غیر ممکن ہو۔ وہ ایسا محضر ہے جسے ہم اپنی نبضوں کی رفتار پر محسوس کر سکتے ہیں جس کی قربت سے نہ ہم صرف نظر کر سکتے ہیں اور نہ گریز۔ انسانی خلاقی کی صفت میں خدا کا شریک اس معنی میں ہے کہ انسان کی تخلیقات ہنر مظہری کائنات کے معجزہ ہائے تخلیق کا تکملہ بھی کرتی ہیں اور ایک متوازی کارنامے کی حیثیت بھی رکھتی ہیں۔ اقبال کے ہاں انسان اور خدا کی نسبت سے خلاقی کے دونوں طریق ہائے کار کی توضیح نہایت پر جوش اور جری انداز میں اس طرح کی گئی ہے:

جہان راز یک آب و گل آفریدم | تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من ز خاک پولاد ناب آفریدم | تو شمشیر و تیر تفنگ آفریدی
تو شب آفریدی، چراغ آفریدم | سفال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی | خیابان و گلزار و باغ آفریدم

اسی شعری محرک کا اظہار زیادہ لطیف پیرائے میں مندرجہ ذیل شعر میں کیا گیا ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ یہاں خدا کے تصور میں کسی حد تک انسانی شبیہ کی جھلک موجود ہے:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ | غالب و کار آفریں کارکشا کارساز

خدا اور انسان کے باہمی تعلق کا ایک پہلو انسان کا اپنی انفرادیت کے بارے میں پُر تجمل ادعا اور پھر اس کا وہ انداز ہے جس میں وہ خدا کی مشیت کو چیلنج کرتا ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا گیا، انسان اگرچہ خدا کی جستجو کرتا ہے لیکن اسے اپنی انفرادی شخصیت کو خدا میں غرق و گم کرنا منظور نہیں۔ بالفاظ دیگر اقبال فنائے نفس کے معروف صوفیانہ نظریئے کی حمایت نہیں کرتے۔ انسان کو نہ صرف ہر قیمت پر اپنے رشک آفریں تشخص کا تحفظ کرنا چاہیئے بلکہ بالاصرار جد و جہد کے ذریعہ خدا پر بھی کمند ڈالنا چاہیے۔ ولیم بلیک کی طرح اقبال نے بھی انسان کی اس مہم جویانہ تلاش کے علامتی اظہار کے لئے معرکہ آرائی اور شکار کے پیکر استعمال کئے ہیں:

دشت جنوں من جبریل زبوں صیدے | یزداں بہ کمند آور ای ہمت مردانہ

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ پیچیدگی اور ناصبوری کی کیفیت کی حامل وہ غزلیں جو مندرجہ ذیل اشعار سے شروع ہوتی ہیں ان کے بطون میں جو محرکات کارفرما ہیں وہ بغاوت اور تشکیک کے رویئے، اسرار و رموز وجود کا انکشاف کرنے اور زندگی کے انتشار و بے ربطی میں معنی تلاش کرنے کی آرزو:

مجھے فکر جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا؟ اگر کج رو ہیں انجم، آسماں تیرا ہے یا میرا؟

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی مقام بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

عالم آب و خاک و باد، سرّ عیاں ہے تو کہ میں وہ جو نظر سے ہے نہاں، اس کا جہاں ہے تو کہ میں

اقبال کا انسان خدا کی مشکوک اور بے رنگ پادشاہی لینے کے بجائے بشر کے درد اور سوزِ آرزو مندی ہی کو لینا چاہے گا کہ یہ متاع بے بہا ہے اور 'بال جبریل' اور اردو اور فارسی کے دوسرے شعری مجموعوں میں اقبال کے ایسے متعدد اشعار ہیں جو ایک گہرے تشکک کو نمایاں کرتے ہیں اور جو اس شاعری میں، جسے عرفِ عام میں ایمان و ایقانِ محض کی شاعری کہا جاتا ہے، منعکس ہوتا ہے۔ اسی رویئے کے مماثل پرسش و استفہام کا وہ رویہ ہے جو ان کی نظموں میں ملتا ہے جو 'لینن' اور 'جبریل و ابلیس' کے عنوان سے ہیں۔ یہ سب شواہد ہیں اس حقیقت کے کہ خدا کی پادشاہی اور قدرت مطلقہ کی انسان قدم قدم پر تفتیش کرتا ہے اور اسے آنکھ بند کر کے ماننے سے انکار کرتا ہے۔ پرسش و استفہام کا یہ انداز چبھتے ہوئے طنز سے خالی نہیں ہے۔ اس کا لازماً یہ مطلب نہیں ہے کہ اقبال مقررہ مذہب کے معاملے میں کسی بے احترامی یا تکفیر کو راہ دیتے ہیں بلکہ اس سے ان کی فکر کی جرأت اور تابنا کی ثابت ہوتی ہے۔ اقبال کی فکر کے مطابق خدا اور انسان دو ممیز قطبین ہیں۔ گویا انسان خدا کی آغوشِ رحمت میں ہے بھی اور اس سے بار بار جدا بھی ہوتا ہے تاکہ وہ اپنی خودی کا اثبات کر سکے، اور کبھی کبھی اس آغوش کے احساس اور اعتبار کے بارے میں سوالات بھی اٹھا سکے۔

کتابیات

کلامِ اقبال کے مغربی زبانوں میں تراجم:

- Arberry, A. J.'Complaint' and 'Answer'; *Shikwa and Jawab-i-Shikwa*. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1955. pp. 79.
- Arberry, A. J. *Javid Nama*. London: George Allen and Unwin, 1967.
- Arberry, A. J. Persian Psalms. Ashraf, Lahore, 1948, pp. 127.
- Arberry, A.J. The *Mystery of Selflessness. Rumuz-i-Be-khudi*. London: J. Murray, 1953, English verse translation.
- Arberry, A. J. *The Tulip of Sinai*. Royal India Society, London, 1947, pp. 35.
- Bannerth, E. "Islam in modern Urdu poetry. A translation of Dr. M. Iqbal's *Shikwah and Jawab-i Shikwah*", Anthropos, (1942-1945) 37-60.
- Bausani, Alessandro. "Il Gulsan-i Raz-i Gadidid Muhammad Iqbal," *Ann. dell' Instituto of University Orienti di Napoli*, New Series 8 (1959).

- Bausani, Alessandro, *Il Poema Celeste*. Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1952, pp. 163.
- Bausani, *Alessandro Poesie di Muhammad Iqbal*. Trans. Parma, 1956.
- Henger, J. *Peresicher Psalter*. 1968 (German translation of Iqbal's selected works).
- Kiernan, Victor G. *Poems from Iqbal. Translated from the Urdu*. Selected and translated by Bombay: Kutub Publisher, 1947. Also London: John Murray, 1955.
- Kiernan, V.G. "The Mosque of Cordova", *Pakistan Quarterly*, II 1952, pp. 50-51.
- Marek, J. Poselst viz vychodu. Prague, 1960. Czech translation of selected poems.
- _____. and Muhammad Mokri. *Le Livre del' eternite* (French prose translation). Paris, 1962.
- Meyerovitch, E. *Reconstruire la pensee religieuse del'Islam*. Paris, 1955.
- Meyerovitch, E. and Mohammad Achena *Message de l'Orient*. Trans. Paris, 1956. French prose translation.
- Metzemakers, L.A.V.M. and Bert Voten *De Roep van de Karvan, Moehammad Iqabl, Dichter van Pakistan*. The Hague, 1956.

- Nicholson, R.A. *The Secrets of the Self.* London, 1920. English prose translation.
- Glasenapp, Otto Von, *Heidelberg Iqbal Review* 10: 1 (April 1969), 16.
- Nicholson, R. A. The Song of Time (Poem from *Payam-i-Mashriq*) Iqbal Review 7: 1 (April 1966) 78.
- Schimmel, Annemarie *Botschaft des Ostens.* Wiesbaden, 1963. German verse translation.
- Schimmel, Annemarie *Das Buch der Ewi* (German verse translation). Munich, 1957.
- Schimmel, Annemarie *Gavidname.* Translated. Ankara, 1957
- Sorely, H.T. *Musa Pervagans.* Aberdeen, Aberdeen University Press, 1953.
- Vallino, M. "*Recente Eco Indo-Persiana della Divina Commedia: Mohammad Iqbal,*" Oriente Moderno, XII (1932), 201-223. Translation of an article in the Muslim Revival (Lahore), I (June 1932), 183-200.

اقبال کے فکروفن پر مغربی اہلِ قلم کے تنقیدی مضامین:

- Abbott, Freeland, "View of Democracy and the East," in *Iqbal Poet-Philosopher of Pakistan*. Edited by Hafeez Malik. New York. Columbia University Press, 1971, pp. 174-183
- Ali, Bishop Michael J. Nazir, "Iqbal and Rumi," *Iqbal Review* 29: 3 (October-December 1988), pp. 31-46.
- Anikeyev, N.P. "Obscestvenno-politiceskie vzglyady M. Iqbal," (The Political and Social Ideas of Iqbal) *Sovetskoe Vostokovedenma* (March 1958).
- _____. "The Doctrine of Personality," in *Iqbal Poet-Philosopher of Pakistan*. Edited by Hafeez Malik. New York, Columbia University Press, 1971, pp.264-284.
- Arberry, A.J. "Iqbal Commemmoration 1950", *Dawn, Magazine Section* May 7, 1950 p. 13.
- _____. "Pakistan - Iqbal's concept", *Pakistan Review* 16: 4 (April 1968), p. 32.
- _____. Notes on Iqbal's *Asrar-i Khudi*. Lahore: Bazm-i Iqbal, 1955.
- _____. "Iqbal and Milton, interesting comparison of art and thought", *Civil and Military Gazette* (16 November 1959).

- Avery, Peter "Iqbal:A great soul of rare combination", *Mail,* Dacca, April 21, 1961.
- Avery, Peter Iqbal and the Message of Persian Metaphysics, *Iqbal Review* 10:1 (April 1969), 60-63.
- Basham, A.L. "Three poems of Iqbal", in *Islamic Society and Culture: Essays in honour of Professor Aziz Ahmad.* Eds. M. Israel and N.K. Wagle. New Delhi: Manohar, 1983, pp. 117-126.
- Battersby, Abdulla "Iqbal: Poet, Politician and Philosopher", *Civil and Military Gazette*, Lahore April 20, 1952, p. i.
- Bausani, Alessandro "Classical Musiim philosophy in the work of a Muslim modernist: Mohammad Iqbal (1877-1938)". *Archiv fur Geschichte der Philosophie* (Berlin) 42, 3 (1960), pp. 272-288.
- _____. "The concept of time in the religious philosophy of Iqbal". *Die Welt des Islams* 3 Leiden (1954), pp. 158-186.
- _____. "Dante and Iqbal," *East and West*, II (1951). Reprinted in *Pakistan Miscellany* (Karachi), 1952 and Crescent and Green. London: Cassell, 1955.

- _____. "Dante and Iqbal," *East and West*, Rome, 1951-52, pp. 77-81; *Pakistan Quarterly*, Karachi, Vol. i, No.6. 1951, pp. 51-54 and 72; also in *Pakistan Miscellany*, Pakistan Publications, Karachi, 1952, pp. 75-83.
- _____. *Il Poema Celeste*. Roma, 1952.
- _____. "Iqbal's philosophy of religion and the West". *Pakistan Quarterly* 2, 3 (1952), pp. 16-19 and 54. Reprinted in *Crescent and Green*. London, Cassell, 1955.
- _____. "Mohammad Iqbal's message" *East and West*. (Rome) 1 (1950), pp. 137-140.
- _____. "The life and work of Iqbal". Trans. A. K. M. *Iqbal Review* 14, 3 (October 1973), pp. 45-60.
- _____. "Satan in Iqbal's philosophical and poetical works". Trans. R. A. Butter. *Iqbal Review* 9, 3 (October 1968), pp. 68-118.
- _____. "Satana nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal". *Rivista degli Studi Orientali 30* (1957).
- _____. "Sette poesie inedite di Muhammad Iqbal", *Il Punto nelle lettr e enelle Arti*, (Roma) II.1953.

- Boxanyi, A. "Iqbal's Philosophy", *Pacific Reuve des Asiatiques*, Paris, 1953-54, pp.1-2.
- Broms, H. *Muhammad Iqbal.* Helsinki, 1954.
- Browne, E.G., "Review of Nicholson's *Secrets of the Self,*" (English translation of Iqbal's "Asrar-i-Khudi"), *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1921, Part I, January, pp. 146-147.
- Burgel, J.C. "The pious rogue: a study in the meaning of *qalandar and rend* in the poetry Muhammad Iqbal", *Edebiyat* (Philadelphia) 4: 1 (1979), pp. 43-64.
- _____. *Steppe in Staubkorn.* (Texte aus der Urdu-Dichtung Muhammad Iqbal). Freiburg: Universitatsverlag Freiburg, 1982. 194p.
- Christopher, C.B. "Individual and society: a study of the social philosophy of Iqbal", *Pakistan Review* 3 (April 1955), pp. 26-28.
- Clavel, L.S. "Islamic allusions in the poetry of Iqbal", *Asian Studies* 8 (1970), pp. 378-85.
- Dickie, James "Muhammad Iqbal: a reappraisal", *Islamic Review and Arab Affairs* 53: 4 (April 1965), pp. 31-34.
- Douglas, William O. Speech, *Iqbal Review* 8: 1 (April 1967), 65-66.

- **Elson, Edward L. R. Speech, *Iqbal Review* 8: 1 (April 1967), 56-59.**
- Fernandez, A. "Man's Divine Quest, Appreciation of the Philosophy of the Ego According to Sir Muhammad Iqbal," *Annali Lateranensis* (Rome), XXX (1956) pp. 265-334.
- Forster, E. M., "A Commanding Genius", *Pakistan Times*, Lahore, April 21, 1956, p.5.
- Fuck, J.W. "Muhammad Iqbal und die indomuslimische Modeernismus", in *Westostliche Abhandlungen, Rudolf Tschundi zum 70*. Geburtstag. Wiesbaden, 1954.
- Gibb, H.A.R. *Modern Trends in Islam*. Chicago University Press, 1945, pp. 141. (Iqbal: pp. 100-103).
- _____.. "Sir Muhammad Iqbal", *Dictionary of National Biography*, London, Oxford University Press,1949 pp.266-273.
- Gordon-Polonskaya, "Ideology of Muslim Nationalism", in *Iqbal Poet-Philosopher of Pakistan*. Edited by Hafeez Malik. New York, Columbia University Press, 1971, pp. 108-135.
- Guillaume, Alfred, *Islam*. London, Pelican Book, 1954. (Iqbal on pp. 158-160.)

- Grunebaum, G.E., Von, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition.* London 1961, pp. 266.
- Hardy, John L., "Iqbal: Poet of the East", (Letter in the *Scotsman,* Edinburgh, April 26, 1954).
- Harre, R. "Iqbal: a reformer of Islamic philosophy", *The Hibbert Journal* (London) 56: 4 (July 1958), pp. 333-339.
- Hayit, B. *Mohammad Iqbal und die Welt des Islam.* Cologne, 1956.
- Haywood, John A. "The wisdom of Muhammad Iqbal: some considerations of form and content", *Iqbal Review* 9: 1 (April 1968), pp. 22-33.
- Houben, J. J. "The individual in democracy and Iqbal's conception of *khudi", Pakistan Quarterly* 4: 1 (Spring 1954), pp. 18-21 and 63 and 67.
- Jeffery, A. Il *Modernismo Musulmano dell Indiano Sir Mohammad Iqbal.* Roma, 1934.
- Jordon, W.M. "Iqbal's mystic insight", *Pakistan Review* 9: 8 (August 1961), pp. 7-8.
- Jordan, William, "Poetry of Iqbal", *Panorama,* Karachi, June 1962, pp. 16-17.
- Judd, Walter H. Speech, *Iqbal Review* 8:1 (April 1967), 60-64.

- Koehler, Wolfgang. *Muhammad Iqbal und die drei Reiches des Geistes. (Muhammad Iqbal and the three realms of the spirits)*. Hamburg: Deutsch-Pakistanisches Forum, 1977. 278p.
- Lamb, Christopher. "Iqbal and interfaith dialogue", *Iqbal Review* 29: 3 (October-December 1988), pp. 115-120.
- Lichtenstadter, Ilsa, *Islam and the Modern Age*. London 1939, pp. 228.
- Marcus, Margaret, "Iqbal and Dewey", *Civil and Military Gazette*, Lahore, February 1948, pp. 327-336.
- Maitre, Luce-Claude *Introduction to the Thought of Iqbal*. Trans. M.A.M. Dar. Karachi: Iqbal Academy, 1961. 53p.
- _____. "Un grand humaniste oriental: Mohammad Iqbal", *Orient* 4:13 (1960), pp. 81-91. Translated as "Iqbal A Great Humanist," *Iqbal Review*, 2:1 April 1961, pp. 22-34.
- _____. *Introduction a la Penseed'Iqbal*. Paris, 1955.
- Marek, Jan *Life and Works of Muhammad Iqbal*. Ph.D. Dissertation, Prague, 1958.
- _____. "Perceptions of International Politics", in *Iqbal Poet-Philosopher of Pakistan*. Edited by Hafeez Malik. New York, Columbia University Press, 1971, pp.159-173.

- _____. "The date of Muhammad Iqbal's birth", *Archiv Orientalni* 26 (Prague, 1958), pp. 617-620.
- _____. "Socialist ideas in the poetry of Muhammad Iqbal", *Studies in Islam* 5 (July 1968), pp. 167-179.
- Masse, Henri "Etude sur Iqbal", *Pakistan* (Bulletin of the Pakistan Embassy, Paris), Vol. ii. No. 8. April 20, 1954.
- Massignon, L. "Preface" to Eva Meyrovitch's French Translation of Iqbal's Lectures", Paris, 1955.
- May, Lini S. *Iqbal: his life and times*, 1877-1938. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1974. 347p.
- May,L.S.A Unique Aspect of Iqbal's Evolution Theory *Iqbal Review* 16: 3 (October 1975), 26-31.
- May, L. S. Iqbal, the Humanist, *Iqbal Review* 18: 4 (January 1978), 15-23.
- McCarthy, Edward Iqbal as a Poet and Philosopher, *Iqbal Review* 2: 3 (October 1961), 18-23.
- McDonnough, Sheila, The Mosque of Cordova: Vision or Perish, *Iqbal Review* 8: 1 (April 1967), 46-51.
- Meyerovitch, Eva "Iqbal Poete et Philosophe", *Iqbal* (Bulletin of the Pakistan Embassy, Paris), Vol. ii. No. 8, April 20, 1954.

- _____. "Iqbal", *Iqbal* (Lahore) 6:3 (January 1958), pp. 28-60.
- McCarthy, Edward "Iqbal as a poet and philosopher", *Iqbal Review* 2 : 3 (October 1961), pp. 18-23.
- Merad, A. "Muhammad Iqbal", *IBLA,* (Tunis) 18, 1956.
- Meyerovitch, E. "Iqbal, poete et philosophe", *Eglise Vivante*, VI.
- Nicholson, R.A. "Iqbal's 'Message of the East'", *Iqbal Review* 13: 3 (October 1972), pp. 6-16. Also in *Islamica* (Leipzig) 1925 Band I, S, pp. 112-124.
- _____. "The secrets of the self: a Muslim poet's interpretation of vitalism", *The Quest* (July 1920), pp. 433-450 (with a letter from Iqbal to the author in *The Quest* (July 1921), pp. 487-492.
- _____. "Summary of the paper on the 'Asrar-i Khudi", *Journal of the Royal Asiatic Society* (January 1920), pt. 1, pp. 142-143.
- Northrop, F.S.C. "Iqbal through U.S. Eyes," *Dawn,* Magazine Section, May 11, 1952, p. 12. Also a chapter in his book *World and U. S. Foreign Policy*. New York, Macmillan.

- O'Malley, L.S. S. (Ed.) *Modern India and the West, a study of the interactions of their civilizations*. London, Oxford University Press, 1941, pp. 834 (Iqbal: pp. 405-407 and 530-532)
- Pragarina, N.I. "A new Soviet book on Iqbal", *Viewpoint* (Lahore) 5 : 25 (January 1980), p. 25.
- Pragarina, N.I. Muhammad Iqbal: Introduction to The Secrets of the Self, *Iqbal Review* 7:3 (October 1966), 1-17.
- Rondot, Pierre, "The Spirit of Movement in the History of Islam", *Vision,* Karachi, Vol.xi. No.2, May 1961,pp.22-23.
- Ross, E. Denison. "Sir Muhammad Iqbal (Obituary note). *Urdu* (Hyderabad), 18, 1938, p. 737.
- Schimmel, Annemarie "Eingie Benerkungen zu Muhammad Iqbal's Gavidname", *Die Welt des Orients*, 1959.
- _____. "Iqbal Gave New Ideals to Helpless Muslims", *Civil and Military Gazette*, Lahore, April 21, 1961. Iqbal Day Supplement, p. III.
- _____. "Mohammad Iqbal", *Pakistan* (Bulletin of the Pakistan Embassy, Bonn). Vol. vi. No.9, April 21, 1960, pp. 1-4.

- _____. "Muhammad Iqbal", *Die Welt des Islam.* Leiden, III-IV, 1954.
- _____. "The ascension of the poet", in *Mohammad Iqbal: poet and philosopher.* Pakistan-German Forum. Karachi: Din Muhammad Press, 1960.
- _____. *Classical Urdu literature from the beginning to Iqbal.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.
- _____. *Gabriel's wing: a study into the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal.* Leiden: E.J. Brill, 1963. 428p.
- _____. "The idea of prayer in the thought of Iqbal", *The Muslim World* 48 (July 1958). Reprinted in *Mohammad Iqbal: poet and philosopher.* Pakistani-German Forum. Karachi: Din Muhammad Press, 1960.
- _____. "Ikbal, Muhammad", in *Encyclopedia of Islam.* New ed. 3 (1968-1971), pp.1057-1059.
- _____. "Iqbal and Hallaj", in *Mohammad Iqbal: poet and philosopher.* Pakistan-German Forum. Karachi: Din Muhammad Press, 1960. pp. 99-111.
- _____. "Iqbal in foreign countries", *Morning News* (22 April 1962), p.7.
- ___. "Iqbal and Goethe", in *Iqbal:Essays and Studies* Edited by A.A.Ansari. New Delhi, Ghalib Academy,1978,pp.271-284.

- _____. "The *Javidname* in the light of the comparative history of religions", *Pakistan Quarterly* 6 : 4 (1956), pp. 53-82.
- _____. "Muhammad Iqbal: the ascension of the poet". *Die Welt des Islam* 3 (Leiden, 1954).
- _____. "Mohammad Iqbal and German thought", in *Mohammad Iqbal: poet and philosopher.* Pakistan-German Forum. Karachi: Din Muhammad Press, 1960.
- _____. "Mystic Impact of Hallaj", in *Iqbal Poet-Philosopher of Pakistan*. Edited by Hafeez Malik. New York, Columbia University Press, 1971, pp. 310-324.
- _____. "Time and eternity in Muhamrnad Iqbal's work", *Proceedings of 10th International Congress for the History of Religions*, Marburg, 1962.
- _____. "The Western influence on Sir Muhammad Iqbal's thought", *Proceedings of the 9th International Congress for the History of Religions*, Tokyo 1960, pp. 705-708. Reprinted in *Civil and Military Gazette* (Lahore, 21 April 1962). Also in: *Pakistan Times* (21 April 1961), p.10.

- _____. "The figure of Satan in Muhammad Iqbal's Works", *Kairos* (Salzburg) 1963, pp. 125-137.
- _____. "Where East meets West", *Pakistan Quarterly* (1 August 1951), pp. 18-20.
- _____. *Iqbal and Education* (papers read at the seminar sponsored by Jamia College, Karachi, on April 22-24, 1966). Karachi: Jamia Institute of Education, 1996. 132p.
- Slomp, Jan. "The triangle: Hafiz, Goethe and Iqbal", in *Main currents of contemporary thought in Pakistan*. Ed. Hakim Muhammad Said. Karachi: Hamdard Academy, 1973,pp. 388-414.
- Smith, Wilfred Cantwell. "Iqbal" in *Musa Pervagans*. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1953, pp. 169-203.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Modern Islam in India*. Lahore, 1943. pp. 475.
- Sprengling, M. "A tonal tribute to Iqbal", *Pakistan Quarterly* 6: 2 (1957).
- Stepanyants, M.T., "The Demise of Fatalism", in *Iqbal Poet-Philosopher of Pakistan*. Edited by Hafeez Malik. New York, Columbia University Press,1971, pp.301-309.

- _____. "Problem of ethics in Mohammad Iqbal's philosophy", *Iqbal Review* 14: 1 (April 1973), pp. 1-8.
- Symonds, Richard, *Making of Pakistan*. London 1951, pp. 34-37.
- Tafferel, G. "Notice biografiche Surah Mohammad Iqbal", *Oriente Moderno* 18 (Rome, 1938), pp. 322-323.
- Victor, Courtois, S.J. "Sir Muhammad Iqbal, poete, philosophe environment a apologiste indien", *Terred'Islam* 13: 4 (Tarim, 1938), 3. Sher., No.4.
- Wheeler, R.S. "The individual and action in the thought of Iqbal", *Muslim World* 52: 3 (July 1962), pp. 197-206.
- Whittemore, R. "Iqbal's Pantheism," *Review of Metaphysics*, September, 1956.

جلوۂ دانش فرنگ:- انگریزی میں اقبالؔ کے فن پر بعض سرکردہ اہل قلم کے وقیع مقالات کے اردو ترجمے پر مشتمل ہے۔ مقالہ نگاروں میں معروف برطانوی فضلاء ای. ایم فوسٹر، آر. کے. نکلسن، اور ہربرٹ ریڈ اور ممتاز ماہر اسلامیات اور ادب جرمن خاتون این. میری شمئل ہیں۔ مزید برآں، اس میں اقبال کے دو نادر مقالوں اور جید ماہر اقبالیات پروفیسر اسلوب احمد انصاری کے ایک مقالے کے تراجم شامل ہیں۔ نیز مغربی زبانوں میں نقدِ اقبال کی جامع کتابیات بھی درج ہے۔

مترجم:- پروفیسر عبد الرحیم قدوائی، پروفیسر شعبۂ انگریزی و ڈائرکٹر یو.جی.سی. اکیڈمک اسٹاف کالج، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔ برطانوی شاعر لارڈ بائرن پر مسلم یونیورسٹی اور بعد ازاں یونیورسٹی آف لیسٹر (Leicester)، انگلستان سے دو پی. ایچ. ڈی. کی ڈگریاں حاصل کیں۔ انگریزی ادب پر ان کی متعدد تصانیف شائع ہو چکی ہیں۔ ان کو لیسٹر یونیورسٹی کے شعبۂ انگریزی میں وزیٹنگ پروفیسر اور کامن ویلتھ فیلو، انگلستان ہونے کے اعزازت بھی حاصل ہیں۔

ای-میل: sulaim_05@yahoo.co.in